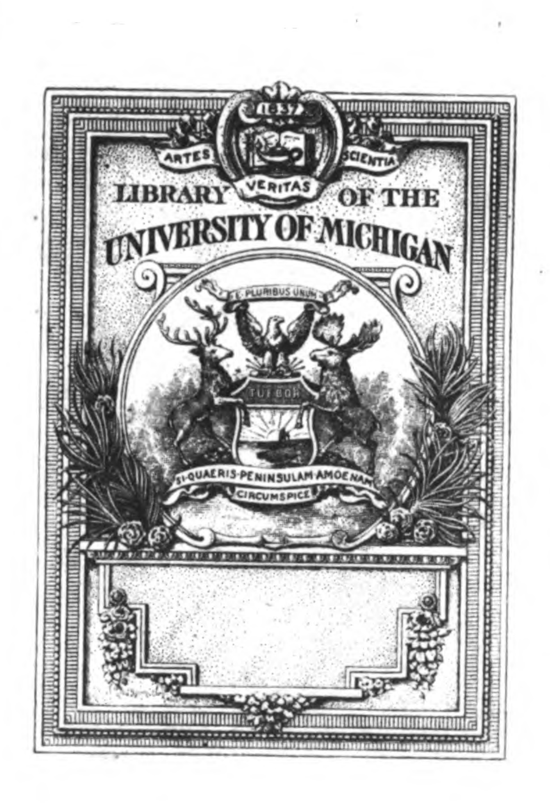



1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



Römische Quartalschrift

für

Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte

Römische Quartalschrift

für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte.

Unter Mitwirkung von Fachgenossen herausgegeben von

Dr. Anton de Waal und **Dr. I. P. Kirsch**

Rector des Kollegiums von Campo Santo für Archäologie.

Professor in Freiburg i. d. Schw. für Kirchengeschichte.

Dreiundzwanzigster Jahrgang.

Mit 1 Tafel und 15 Textbildern.

Eigentum des Kollegiums von Campo Santo.

ROM 1909

In Kommission der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau und der Buchhandlung Spithöver zu Rom.

Tipografia „Roma", E. Armani & W. Stein — Deutsche Buchdruckerei — Via Babuino, 173 - Rom - Via Fontanella, 5.

Inhalt des XXIII. Jahrganges 1909

I. Christliche Altertumskunde.

Aufsätze:

Kleinere Mitteilungen:

II. Kirchengeschichte.

Aufsätze:

Kleinere Mitteilungen:

Namen- und Sachverzeichnis

Archäologisches:

Geschichtliches:

Archäologie

ΙΧΘΥС

von Dr. Franz Jos. Dölger, Privatdozent an der Universität Würzburg.

I.

Das altchristliche Fischsymbol in religionsgeschichtlicher Beleuchtung.

Fischer vom See Genesareth berief der Herr als seine ersten Apostel. Soeben noch hatten Petrus und Andreas ihre Fischernetze zum Fange ausgeworfen, da ruft ihnen Jesus vom Ufer aus zu: „Folget mir nach, ich will euch zu Menschenfischern machen.“ (Matth. 4, 19; Mark. 1, 16). Um aufmerksames Gehör und gutes Verständnis zu finden, machte der himmlische Pädagoge, der grosse Menschenkenner das Gewerbe seiner Jünger zum Anknüpfungspunkt seines Unterrichts. Noch manchesmal hat er diese Praxis befolgt, aber nur wenige Beispiele dafür sind uns erhalten geblieben im Matthäus- und Lukasevangelium. Nach dem staunenerregenden reichen Fischzug sagt er zu Petrus: „Fürchte dich nicht, von nun an wirst du Menschen fischen“ (Luk. 5, 10) und da er ihnen Gottes Gerechtigkeit am jüngsten Tage verständlich machen will, schildert er das Gericht unter dem Bilde des Fischers, der in seinem Netze gute und schlechte Fische fängt, aber nur die guten behält und die schlechten hinauswirft. (Matth. 13, 47 ff.) So war der Fisch als Sinnbild der Christen vom Herrn und Meister in die erste Gemeinde gekommen, um darin pietätvoll festgehalten zu werden. Es war ja eine Symbolik, die nicht bloss den Fischern am Galiläischen Meer, sondern ebenso den Anwohnern der Mittelmeerküsten geläufig bleiben musste. Die Taufe hat sicherlich ihrerseits dazu

beigetragen, die sinnbildliche Auffassung in den Gemeinden zu festigen: denn die Taufpraxis verlangte in damaliger Zeit ein völliges Untertauchen, so dass die Neophyten den im Wasser schwimmenden Fisch als ihr Symbol empfinden mussten, auch wenn der Katechet oder Täufer nicht eigens darauf hinwies. Letzteres wird aber nicht selten gewesen sein. Ist uns doch aus der alexandrinischen Gemeinde des zweiten Jahrhunderts ein Hymnus erhalten, der für das Volk gedichtet, die Christen unter dem Sinnbild des Fisches dem himmlischen Fischer also empfiehlt:

„Βροτεᾶς γενεᾶς
σῶτερ Ἰησοῦ,
ποιμήν, ἀροτήρ
οἴαξ, στόμιον,
πτερὸν οὐράνιον
παναγοῦς ποίμνης,
ἁλιεῦ μερόπων
τῶν σῳζομένων
πελάγους κακίας,
ἰχθῦς ἁγνοὺς
κύματος ἐχθροῦ
γλυκερῇ ζωῇ δελεάζων.[1])

„Jesus, aller Welt Befreier,
Hirte, Pflüger, Zügel, Steuer,
Himmelsfittich, o du treuer
Hüter der allheil'gen Schar.
Fischer, der mit süssem Leben
Fischlein lockt, geweiht dem Guten,
Aus der Bosheit argen Fluten
Rettend sie ans Land zu heben." [2])

Wie lebhaft musste den alexandrinischen Fischern das Symbol zum Bewusstsein kommen, wenn sie bei der Ausfahrt aufs hohe Meer dieses Lied sangen mit seinen im Gottesdienst geheiligten Klängen!

---

[1]) Clemens Al. Paedagog III, c. 12, 101, 3 VV. 17—28 (ed. O. Stählin, GCS: Clemens Al. I, 291 f.).

[2]) Nach Hagenbach bei Kihn H., Patrologie I (1904) S. 38. Auch bei Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur. II, 32.

Auch in der Zeit, da man nicht mehr im fliessenden Wasser (Fluss oder Meer) taufte, musste die Auffassung der Christen unter dem Sinnbild des Fisches noch stark zur Geltung kommen, und zwar besonders im Abendlande. Die Christen hatten sich daran gewöhnt, ihre Taufbassins mit dem gleichen Worte zu benennen, das in der Volkssprache als Bezeichnung der Badebassins üblich war. Wie Κολύμβηθρα, Βαπτιστήριον,[1]) so haben sie auch die Bezeichnung piscina[2]) übernommen.[3]) Erleichtert wurde diese Uebernahme dadurch, dass der ob seiner krankenheilenden Kraft als Vorbild der Taufe gewertete Teich Bethesda schon in der ältesten lateinischen Uebersetzung des zweiten Jahrhunderts den Namen piscina Bethsaida trug.[4]) Da piscina aber immer noch neben der Bedeutung von Badebecken die Bedeutung von Fischteich hatte,[5]) so musste durch das Wort die genannte Symbolik für die in der piscina untergetauchten Katechumenen immer wieder nahegelegt werden. Tatsächlich lässt sie sich denn auch durch die ganze patristische Zeit hindurch verfolgen. Wir finden

---

[1]) Sidonius L. II, 2, 8 (ed. Mohr Lips. 1895 p. 32): „huic basilicae appendix piscina forinsecus seu, si graecari mavis, baptisterium ab oriente conectitur." — Plinius ep. II, 17 (ed. Keil H. Lipsiae 1889 p 38): „Inde balnei cella frigidaria spatiosa et effusa, cuius in contrariis parietibus duo baptisteria velut eiecta sinuantur." — Plinius ep. V, 6, 25 (ed. Keil p. 94): „Inde apodyterium balinei laxum et hilare excipit cella frigidaria, in qua baptisterium amplum atque opacum. Si natare latius aut tepidius velis, in area piscina est . . ."

[2]) Vgl. ausser den Stellen der vorausgehenden Note Sidonius Apoll. ep. 2, 2. — Seneca ep. 86, 6 (= Ep. mor. lib. XIII ep. 1, 6 ed. Haase F. Vol. III, 235); ep. 56, 2 (ed. Haase p 116).

[3]) Baptisterium: Augustin de civitate dei lib. XXII. c. 8, (ed. Hoffmann: CSEL 40, 600). — Ennodius, Carminum lib. II, 149 (ed Hartel: CSEL 6, 607) und sonst. — Piscina: Optatus von Mileve, De schismate Donatistarum lib. 3 c 2 (ed. Ziwsa: CSEL 26, 69): „Hic (sc. Christus) est piscis, qui in baptismate per invocationem fontalibus undis inseritur, ut quae aqua fuerat, a pisce etiam piscina vocitetur." Natürlich ist piscina früher als diese Deutung. Vgl. unten IXΘYC und die Taufwasserweihe. — Aegyptische Kirchenordnung Nr. XVI (al. 46) bei Funk, Didascalia et Constitutiones apostolorum II (1905) p. 109: „Ea hora, qua gallus cantabit, primo super aquam orent. Aqua hauriatur in piscinam vel fluat in eam."

[4]) Tertullian, De baptismo c. 5 (ed. Reifferscheid-Wissowa: CSEL (20, 205)

[5]) Vgl. etwa Seneca Dial. V, 40 (ed. Haase I, 109): „Muraenis obici iubebatur, quas ingentis in piscina continebat."

sie bei Tertullian,[1]) Origenes,[2]) Ambrosius,[3]) Pseudo-Ambrosius,[4]) Paulinus von Nola,[5]) Eucherius von Lyon,[6]) Isidor von Sevilla[7]) und anderen zumeist als Erläuterung der Taufgnade herangezogen. Aus all diesen, zum Teil schon von Aringhi gesammelten[8]) und dann von Pitra in dem für seine Zeit klassischen Traktat „IXΘYC sive De pisce allegorico et symbolico"[9]) reichlich ergänzten Stellennachweisen erhellt zur Genüge, wie beliebt der Fisch als Symbol der Getauften in Predigt und Katechese geworden war. Es ist dadurch auch verständlich, dass christliche Künstler schon in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts die Taufe unter dem Bilde des Fischfanges in den römischen Katakomben zur Darstellung brachten. Zwar ist von den drei bis jetzt bekannt gewordenen Fischerszenen, die in der Flaviergallerie der Domitillakatakombe[10]) ein reines Dekorationsstück, wie es in der heidnischen Kunst häufig begegnet, aber die beiden Darstellungen in den Sakramentskapellen (A 2 und A 3) der Kallistkatakombe[11]) lassen den symbolischen Hinweis auf die Taufe nicht verkennen. Einmal erscheint der Fischer neben dem Quellwunder, das andere Mal neben einer eigentlichen Taufdarstellung und dem Gichtbrü-

[1]) De resurrectione carnis c. 52 (ed. Kroymann CSEL 47, 108, zu I. Kor. 15, 29): „alia caro volatilium, id est martyrum, qui ad superiora conantur; alia autem piscium, id est, quibus aqua baptismatis sufficit." Vgl. De baptismo c. 1 (ed. Reifferscheid-Wissowa: CSEL 20, 201).

[2]) Hom. VII. n. 7 (10) (Migne PG 12, 491): „Illi vero pisces, qui pinnulis iuvantur ac squamis muniuntur, ascendunt magis ad superiora et aëri huic viciniores fiunt, velut qui libertatem spiritus quaerant. Talis est ergo sanctus quisque, qui intra retia fidei conclusus, bonus piscis a salvatore nominatur: qui etiam mittitur in vas, veluti pinnas habens et squamas. Non enim habuisset pinnas, non resurrexisset de caeno incredulitatis nec ad rete fidei pervenisset, nisi pinnis adiutus ad superiora venisset."

[3]) Hexaemeron Lib. V c. 6 n. 15 s. (ed. Schenkl: CSEL 32, 1, 150 s).

[4]) De sacramentis l. III, c. 1, 3 (Migne PL 16, 432). Ausg. 1845.

[5]) Paulinus von Nola ep. 20, 6 (ed. Hartel: CSEL 29, 147) in Erinnerung an seine im J. 389 durch Delphinus von Bordeaux erfolgte Taufe.

[6]) Liber formularum spiritalis intelligentiae c. 4 (Migne PL 50, 748).

[7]) Quaestiones in Vet. Testam. c. I, 12 (Migne PL 83, 211).

[8]) Roma subterranea novissima. Tom. II (Lutetiae Parisiorum 1659) p. 332 s lib. VI cap. 38: De piscibus.

[9]) Spicilegium Solesmense Tom. III (Parisiis 1855) p. 499-543.

[10]) Wilpert Jos., Die Malereien der Katakomben Roms (Freiburg 1903), Textband S. 263; Tafelband 7, 1.

[11]) Bei Wilpert Tafel 27, 2 und 27, 3.

chigen. Die Gemälde erklären einander gegenseitig. Das Wasser aus dem Felsen erschien als Hinweis auf die Taufe, da schon Paulus den Felsen auf Christus deutete (I Kor. 10, 4) und Johannes die Worte Jesu: „So jemand dürstet, der komme zu mir und trinke" (Joh. 7, 37) auf den Geistesempfang der Gläubigen in der christlichen Initiation bezog (Joh. 7, 39). Der Gichtbrüchige legte den Gedanken an den Teich Bethesda nahe, der bereits von Tertullian als Vorbild der Taufe angenommen wurde.[1]) Der Fischer versinnbildet hier, wie von Wilpert mit Recht hervorgehoben wurde, den Täufer, der Fisch den Neophyten.[2]) Ueber den Ursprung dieser Symbolik brauchen wir keine weiteren Untersuchungen anzustellen: Sie ist rein christlich, von Christus im Anblick der galiläischen Fischer erstmals ausgesprochen und von seinen Jüngern der Kirche übermittelt. Heidnische Parallelen aus vorchristlicher Zeit sind bis jetzt nicht aufgezeigt worden. Die Meinung von J. N. Sepp, dass schon die indischen Brahmanen Fische hiessen,[3]) ist veranlasst durch eine missverstandene Stelle in Hippolyt's Philosophumena.[4])

Die bisherige Entwickelung über den Fisch als Sinnbild der Gläubigen bietet keine Schwierigkeit; sie könnte sogar überflüssig erscheinen, wenn sie nicht die notwendige Grundlage bildete für das Problem, das uns nunmehr beschäftigen soll: „Christus der ΙΧΘΥC". Ist die Symbolik ΙΧΘΥC = Christus von aussen her, aus einer fremden Religionsgenossenschaft in das Christentum übergegangen oder ist sie auf christlichem Boden entstanden? Wie lässt sich am besten ihr Ursprung erklären? Um Antwort auf diese Frage geben zu können, ist zuerst die Vorfrage zu erledigen: „Seit wann ist das Ichthyssymbol in der Kirche nachweislich vorhanden?"

[1]) De baptismo c. 5 (ed. Reifferscheid-Wissowa: CSEL 20, 205 s).

[2]) A. a. O. S. 264.

[3]) Das Heidentum und dessen Bedeutung für das Christentum I (Regensburg 1853) S. 312.

[4]) Philosophumena I, 21 (ed. Cruice, Paris 1859 p. 48): „Βραχμᾶνες τὸ σῶμα ὥσπερ ἐξ ὕδατος ἰχθύες ἀνακύψαντες εἰς ἀέρα καθαρὸν ὁρῶσι τὸν ἥλιον." Der Satz ist ein Urteil Hippolyts, nicht aber ein Zeugnis für die Selbstbezeichnung der Brahmanen.

§. 1.

Das Alter der Bezeichnung Christi als Fisch.

In Karthago hatte um die Wende des zweiten Jahrhunderts eine gewisse Quintilla eine Polemik gegen die christliche Taufe begonnen. Darauf antwortete Tertullian in seiner zwischen 200 und 206 verfassten Schrift De baptismo also: „Sed nos pisciculi secundum ἰχθύν nostrum Jesum Christum in aqua nascimur, nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus. Itaque illa monstrosissima, cui nec integrae quidem docendi ius erat, optime norat pisciculos necare de aqua auferens.“[1]) Christus wird hier als IXΘYC, als Fisch bezeichnet. Die Selbstverständlichkeit, mit welcher die Worte: „secundum ἰχθύν nostrum Jesum Christum“ als Widerlegung der Häresie eingefügt werden, beweist zur Genüge, dass Tertullian hier nicht eigene Erfindung bietet, sondern an einen bereits einige Zeit eingebürgerten Sprachgebrauch anknüpft.

Ein Beleg hierfür ist die Grabschrift des Aberkios von Hieropolis, welche spätestens am Anfang des 3. Jahrhunderts vor dem Jahre 216, vielleicht schon um 180 verfasst ist, wenn dieser Aberkios identisch ist mit dem bei Eusebius[2]) genannten Avirkios Markellos.[3]) In dieser Inschrift nun stehen die Verse:

23 ΠΑΥΛΟΝ ΕΧΟΝ ΕΠΟ...
ΠΙΣΤΙΣ πάντη δὲ προῆγε
25 ΚΑΙ ΠΑΡΕΘΗΚΕ τροφὴν
ΠΑΝΤΗ ΙΧΘΥΝ Απὸ πηγῆς
ΠΑΝ ΜΕΓΕΘΗ ΚΑΘαρὸν ὃν
ΕΔΡΑΞΑΤΟ ΠΑΡΘένος ἁγνή
ΚΑΙ ΤΟΥΤΟΝ ΕΠΕδωκε φί
30 ΛΟΙΣ ΕΣΘίειν διὰ παντός
οἶνον χρηστὸν ἔχουσα
κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου.[4])

[1]) De baptismo c. 1 (ed. Reifferscheid-Wissowa: CSEL 20, 201).

[2]) Eusebius h. e. V, 16, 3 (ed. Schwartz-Mommsen GCS: Eusebius II, 1, p. 460).

[3]) Kihn H., Patrologie I (1904) S. 384 sagt: „zweifellos identisch.“ Harnack A., Geschichte der altchristlichen Literatur II: Chronologie II. Bd. (1904): S. 183: „Dass Abercius identisch ist mit dem bei Eusebius genannten Kleinasiaten Avircius Marcellus, ist, obgleich die Zeit die Gleichung erlauben würde doch nur eine nicht zu erhärtende Möglichkeit.“

[4]) Nach der Ausgabe von H. Leclercq in F. Cabrol, Dictionnaire d'ar-

„Paulus als Führer erkor ich; der Glaube gab stets das Geleite,
Setzte mir überall vor als Speise den Fisch von der Quelle,
Ueberaus gross und rein, den gefangen die heilige Jungfrau;
Ihn nun reichte er (sie) dar den Freunden zum ständigen Mahle,
Mischung von köstlichem Wein und Wasser er (sie) gibt mit dem Brote.“[1])

Der Versuch G. Ficker's, Aberkios als Priester der Göttin Cybele zu erweisen, darf nach der heftigen Fehde des Jahres 1894 und 1895 als abgetan gelten. Nicht mehr Glück war den Studien A. Dieterich's beschieden, der die Grabschrift als einen Niederschlag der Attismysterien auffassen wollte. Nach der ausserordentlich sachkundigen Entgegnung von Fr. Cumont musste auch diese Hypothese fallen.[2])

Den christlichen Charakter der Inschrift konnte man auf die Dauer nicht bestreiten, wenn man auch noch Einschränkungen machte. So wollte A. Harnack bereits 1895 die Ficker'sche These dadurch abschwächen, dass er als seine Annahme kundgab, die Gemeinde, aus der die Inschrift stamme, habe einem heidnisch-christlichen Synkretismus gehuldigt.[3]) Dieser Auffassung gab er noch 1904 also Ausdruck: „Ich halte nach wie vor die Inschrift nicht für katholisch-christlich, sondern sehe mich zu der Annahme gedrängt, dass sie aus einem Kultverein stammt, in welchem Heidnisches und Christliches gemischt war.“[4]) Dem scheint P. Wendland neuestens zuzustimmen, wenn er erklärt: „Der christliche Charakter der Aberkiosinschrift lässt m. E. sich nicht bestreiten, aber das Christentum der Grosskirche ist es nicht, zu dem die Gemeinde des hierapolitanischen (sic!) Bischofs sich bekannt hat.“[5])

chéologie chrétienne et de liturgie I, 1 (Paris 1907) p. 70. Die Majuskeln bilden die Inschrift der im J. 1883 von M. Ramsay gefundenen, seit 1894 im Museum des Lateran befindlichen Originalstele. Facsimile bei Cabrol Dict. I, 1 p. 72; auch in der Römischen Quartalschrift VIII (1894) Tafel VI. — In natürlicher Grösse in Nuovo bulletino di archeologia christiana 1895. Tav. III-VI.

[1]) Nach Kihn H., Patrologie I (1904) S. 386.

[2]) Die fast unübersehbare Literatur ist vollständig verzeichnet bei Cabrol, Dictionnaire I, 1 p. 85-87.

[3]) Zur Abercius-Inschrift (TU XII, 4 b.) Leipzig 1895 S. 22.

[4]) Geschichte der altchristlichen Literatur II: Chronologie II. Bd. (1904) S. 183.

[5]) Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum 1907. S. 163.

Die Streitfrage ist hier nicht zu lösen, sie ist für unseren Zweck auch nicht mehr von Belang, seitdem man das Geständnis abgelegt, dass für die uns hier interessierende Partie von dem Fisch kein einziges Analogon im Heidentum aufgezeigt werden könne. Der ΙΧΘΥC mit den Beiwörtern πανμεγεθὴς καθαρὸς ὃν ἐδράξατο παρθένος ἁγνή", dieser Ichthys, der reine, sehr grosse, den die heilige Jungfrau fing und den der Glaube (doch wohl trotz allem πίστις?) zur Speise vorsetzt, ist so scharf gekennzeichnet, dass auch Harnack notgedrungen die Erklärung abgibt: „Der eine (εἷς μόνος heisst es bei Philippus Sidetes) sehr grosse Fisch, den die h. Jungfrau gefangen hat und von dem sich die φίλοι stets nähren, kann nicht wohl ein wirklicher Fisch sein, sondern muss als Symbol verstanden werden. Aber bisher ist, soviel mir bekannt, in allen Nachweisungen über heilige Fische in der Antike niemals „der Fisch" — am wenigsten als heilige Speise — nachgewiesen worden, während „der eine reine Fisch", und zwar als (geistliche) Nahrung, aus Dutzenden von christlichen Zeugnissen zu belegen ist. Möglich ist es immerhin, dass dieser Fisch noch einmal im Heidentum entdeckt wird, aber zur Zeit dürfen wir nicht anders urteilen, als dass in dem Ἰχθύς höchst wahrscheinlich das Christus-Mysterium verborgen liegt.[1])"

Mit dieser Ausführung können wir uns fast völlig einverstanden erklären. Der Hinweis auf die Möglichkeit, dass das Ichthyssymbol noch einmal im Heidentum entdeckt wird, sollte allerdings der Deutung des Ἰχθύς auf das Christusmysterium etwas von ihrer Festigkeit nehmen. Allein selbst, wenn diese imaginäre Möglichkeit Wirklichkeit würde, wäre damit der christliche Charakter der Ichthyspartie noch nicht erschüttert. Der Gesamteindruck ist derart, dass eine Bezugnahme auf die Eucharistie nicht zu verkennen ist. Man braucht nur etwa die Zeilen 31. 32 „οἶνον χρηστὸν ἔχουσα κέρασμα διδοῦσα μετ᾽ ἄρτου" zu vergleichen mit Justin Apologia I, 65: „Ἔπειτα προσφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος . . . . διάκονοι διδόασιν ἑκάστῳ τῶν παρόντων μεταλαβεῖν ἀπο τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος."[2]) Die auffallendste Aehnlichkeit lässt sich hier

[1]) Zur Abercius-Inschrift S. 27.

[2]) Rauschen G., Florilegium patristicum. Fasc. II (Bonn 1904) p. 67-68.

unmöglich bestreiten. Nun war aber, wie jeder ruhige Historiker zugeben muss, zu Justins Zeiten der Kirchenglaube klar dahin ausgeprägt, dass das eucharistische Brot und der eucharistische Mischwein nach der priesterlichen Danksagung „des fleischgewordenen Jesu Fleisch und Blut sei"[1]), d. h. Christus selbst. Nehmen wir hinzu, dass in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts im griechischen Sprachgebiet der Kirche dieser Christus als Fisch aufgefasst wurde — dies erhellt aus dem griechischen ἰχθύς in Tertullians lateinischer Taufschrift — so ergibt sich die moralische Gewissheit, dass auch der ἰχθύς unserer Grabschrift nichts anderes bedeuten kann als den eucharistischen Christus.

Th. W. Wehofer, dessen „sorgsame Sachlichkeit und Unparteilichkeit" auch A. Dieterich anerkannte,[2]) wird daher Recht behalten müssen, wenn er mit Rücksicht auf den mysteriösen ἰχθύς sagt: „Bis jetzt ist die christliche Auffassung der Aberkiosinschrift die einzige, welche dem Texte halbwegs gerecht wird."[3]) Wir dürfen daher getrost die Aberkios-Inschrift als Beleg dafür anführen, dass der Fisch als Symbol Christi um die Wende des zweiten Jahrhunderts auch in Kleinasien bekannt war.[4])

War das Ἰχθύς-Symbol um 200 bereits im lateinischen Afrika bekannt, so dürfen wir annehmen, dass es alsbald auch in den Christengemeinden des südlichen Gallien Eingang gefunden haben wird. Bei dem regen Handelsverkehr, den Massilia mit dem griechischen Osten unterhielt, war auch das Christentum schon sehr frühe in diese Gegenden gekommen. In Lugdunum und Vienna hatte sich um die Mitte des zweiten Jahrhunderts eine ziemlich beträchtliche Christengemeinde gesammelt, deren Glieder zum grossen Teil Kleinasiaten gewesen sein mögen. Mit Kleinasien unterhielten sie lebhaften Gedankenaustausch, wie ja die Stellungnahme zum kleinasiatischen Montanismus, zur kleinasiatischen Paschafrage, sowie der an die Brüder in Asien entsandte

---

[1]) Justin Apol. I, 66 (Rauschen, Florilegium II p. 69

[2]) Die Grabschrift des Aberkios Leipzig 1896. S. 23, A. 1.

[3]) Philologische Bemerkungen zur Aberkiosinschrift (Römische Quartalschrift 1896, S. 83).

[4]) Näheres weiter unten gelegentlich des ἰχθὺς ἀπὸ πηγῆς.

Martyrerbericht vom Jahre 177 aufs deutlichste zu erkennen geben. Auch war Irenäus der Presbyter von Lyon und nachmalige Bischof dieser Gemeinde geborener Kleinasiate, ein Schüler des Bischofs Polykarp von Smyrna. Bei diesen engen persönlichen Beziehungen der Christen im Rhonetal mit den Gemeinden Kleinasiens wird es nahegelegt, dass von Kleinasien aus die symbolische Bezeichnung Jesu als Fisch ihren Weg nach Gallien gefunden hat. Das älteste Zeugnis für das Fischsymbol, das uns auf gallischem Boden entgegentritt, ist abermals eine Grabschrift. Dies ist verständlich. Kleinasiatische Theologie war an die Rhone verpflanzt, und kleinasiatische Theologie war es, die nach dem Vorgange des Johannesevangeliums gegenüber den häretischen Bekämpfungen des Auferstehungsglaubens, den Gedanken von der Eucharistie als dem Unterpfand der Unsterblichkeit, dem φάρμακον ἀθανασίας[1]) ganz besonders zur Geltung brachte. Wie Johannes und Ignatius von Antiochien, so glaubten die Gemeinden an der Rhone. Irenäus spricht diesen Glauben aus in den Worten: „Wie das Brot aus der Erde, wenn es die Anrufung Gottes empfängt, nicht mehr gewöhnliches Brot ist, sondern Eucharistie, aus zwei Dingen bestehend, einem irdischen und einem himmlischen: so sind auch unsere Leiber, wenn sie an der Eucharistie teilnehmen, nicht mehr dem Verderben unterworfen, da sie die Hoffnung der Auferstehung haben."[2]) Dieser Glaube war der Grund, das eucharistische Ichthyssymbol in einer Grabschrift zu verwerten, auch wenn man die Auferstehungshoffnung nicht eigens erwähnte:

Es ist die 1839 zu Autun, dem alten Augustodunum aufgefundene Grabschrift des Pektorios. Sie lautet nach der auch von de Rossi und neuestens von H. Leclercq gutgeheissenen Rezension O. Pohl's:[3])

> 1 Ἰχθύος ο[ὐρανίου θε]ῖον γένος, ἤτορι σεμνῷ
> Χρῆσε, λαβὼ[ν πηγὴ]ν ἄμβροτον ἐν βροτέοις

[1]) Ignatius ad Eph. 20, 2 (ed. Funk PA I², 230): ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός."

[2]) Adversus haereses IV, 18, 5 (ed. Stieren I, 618).

[3]) Das Ichthys-Monument von Autun. Berlin 1880. S. 16.

Θεσπεσίων ὑδάτ[ω]ν. τὴν σὴν, φίλε, θάλπεο ψυχ[ὴν]
　　Ὕδασιν ἀενάοις πλουτοδότου σοφίης.
5 Σωτῆρος ἁγίων μελιηδέα λάμβαν[ε βρῶσιν],
　　Ἔσθιε πινάων, ἰχθὺν ἔχων παλάμαις.
Ἰχθύϊ χό[ρταζ'] ἄρα, λιλαίω, δέσποτα σῶτερ.
Εὖ εὕδοι μ[ή]της, σὲ λιτάζομε, φῶς τὸ θανόντων.
Ἀσχάνδιε [πάτ]ερ, τὠμῷ κε[χα]ρισμένε θυμῷ,
10 Σὺν μ[ητρὶ γλυκερῇ καὶ ἀδελφει]οῖσιν ἐμοῖσιν,
Ἰ[χθύος εἰρήνῃ σέο] μνήσεο Πεκτορίουο.

Für die ersten sechs Verse hat H. Kihn die folgende dem Versmasse angepasste Uebersetzung gegeben:[1])

„Göttlich Geschlecht des himmlischen Fisches, andächtigen Herzens
　　Nimm den unsterblichen Quell göttlichen Wassers zu dir
Unter der Sterblichen Zahl, und erfrische, mein Liebster, die Seele
　　Mit stets sprudelnder Flut reichtumverleihenden Lichts.[2])
Nimm der Geheiligten Brot, das honigsüsse des Heilands,
　　Iss mit Begier und Lust, haltend den Fisch in der Hand.“

In welche Zeit ist diese Inschrift zu verlegen? Eine gesicherte Antwort auf diese Frage lässt sich nicht geben. Aus der Buchstabenform lässt sich nicht mehr entnehmen, als dass sie zwischen dem zweiten und fünften Jahrhundert entstanden sein mag. Für die Abfassung im zweiten oder am Anfang des dritten Jahrhunderts ist eine stichhaltige Begründung nicht aufzufinden. Der zuerst von de Rossi gebrachte[3]) und dann von Wilpert[4]) wiederholte Hinweis auf das vor 218 entstandene Epigramm des Sextus Varius Marcellus, ist nicht genügend, da doch de Rossi selbst nur sagen kann: „Cui similitudo non minima est cum titulo bilingni Sexti Varii Marcelli patris Elagabali“. Zudem macht sich de Rossi das Urteil Huebners über die lateinischen Inschriften auch für die

[1]) Patrologie I (1904) S. 383 f.

[2]) Besser ist hier der allerdings dem Versmass nicht entsprechende Hexameter O. Pohls. (S. 16): „Durch stets fliessende Wasser der Reichtum spendenden Weisheit.“

[3]) Inscriptiones christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores. II 1. Romae 1888 p. XXI.

[4]) Prinzipienfragen der christlichen Archäologie. Freiburg i. B. 1889 S. 58.

griechischen zu eigen: „non multum in his differre aetates diversos .... unde secundum argumenta formasque litterarum saepe (in his) minus quam velimus certum de tempore indicium facere licet."[1]) Ebensowenig kann die der Aberkiosinschrift angeähnelte geheimnisvolle Ausdrucksweise für das zweite Jahrhundert geltend gemacht werden; denn die geheimnisvolle Sprache der Arcandisziplin wird viel häufiger seit dem Ende des dritten, noch mehr im vierten und fünften Jahrhundert zur Anwendung gebracht; ich brauche nur auf das bei Chrysostomus so häufig begegnende „ἴσασιν μεμυημένοι" oder auf den eigenartigen Abendmahlsbericht des Epiphanius aufmerksam zu machen: „ἀνέστη ἐν τῷ δείπνῳ καὶ ἔλαβε τάδε καὶ εὐχαριστήσας εἶπε τοῦτο μου ἐστὶ τόδε."[2]) Die Grabschrift kann ebensowohl am Ende des dritten oder Anfang des vierten Jahrhunderts angefertigt sein. Aber die Möglichkeit lässt sich nicht bestreiten, dass die Inschrift ältere Vorlagen verwendet; besonders dürfte dies betreff der ersten sechs Verse der Fall sein. Diese tragen nämlich dem zweiten Teil gegenüber schon im Versmass und der Geschlossenheit des Gedankens einen selbständigen Charakter. Sie sind einem früheren Dichter entnommen: Vielleicht sind sie die poetische Fassung der im eucharistischen Gottesdienst den kommunizierenden Gläubigen zugerufenen Formel. Die Anfangsbuchstaben der ersten fünf Verse ergeben als Akrostichis das Wort ΙΧΘΥC. Dies zeigt, dass der Dichter von der gerade im zweiten Jahrhundert sehr hochgewerteten Sibyllenliteratur beeinflusst ist, wo die Akrostichis eine grosse Rolle spielte. Vielleicht ist der Ursprung der Verse selbst an das Ende des zweiten Jahrhunderts, in die Zeit des Irenäus zu verlegen. Dieser Annahme würde nichts im Wege stehen, zumal ein Uebergang der Ichthyssymbolik aus Phrygien, wo man nach der Aberkiosinschrift die Symbolik sehr wohl kannte, nach Gallien schon insofern leicht erklärbar ist, als in der Christengemeinde von Lyon sich Phrygier befanden. Der Martyrerbericht von Lyon aus

---

[1]) L. c. p. XXI.

[2]) Vgl. E. Riggenbach, Der trinitarische Taufbefehl Matth. 28, 19 nach seiner ursprünglichen Textgestalt und seiner Authentie untersucht (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie VII (1903) 1. Heft S. 29 f.).

dem Jahre 177 nennt einen Alexander aus Phrygien unter den Martyrern.[1])

Um die Darstellung Jesu unter dem Symbol des Fisches für das zweite Jahrhundert zu erweisen, wurde auch öfter auf den sog. Clavis Melitonis verwiesen[2]), wo gesagt wird: „Piscis, Dominus Jesus Christus, tribulationis igne assatus. In Evangelio: Posuerunt coram eo partem piscis assi et favum mellis.[3]) Besonders. Pitra hat sich bemüht, den Clavis als Eigentum des Apologeten Melito zu erweisen. Durch die sachkundigen Untersuchungen O. Rottmanners darf es nunmehr als entschieden gelten, dass die in Frage stehende Schrift nicht die von Eusebius als Eigentum Melitos bezeichnete Κλεὶς, sondern eine Kompilation aus späteren Vätertexten ist.[4]) Speziell von der oben angeführten Piscis-Stelle sagt Rottmanner: „Die unmittelbar aus Gregor dem Grossen (In Ev. hom. 24, 5) geschöpfte Formel der Clavis: Piscis, Dominus Jesus Christus tribulationis igne assatus (Anal. II p. 108, n. 53) ist auf das augustinische Wort: Piscis assus, Christus est passus (In Joh. Ev. tract. 123, 2) zurückzuführen."[5]) Die Stelle hat daher bei der Untersuchung über das Alter der Gleichung Christus=Fisch auszuscheiden.

Als ältester Zeuge für die symbolische Bedeutung des IXΘYC= Christus wurde von F. X. Kraus Klemens von Alexandrien bezeichnet.[6]) Kraus gibt die betreffende Stelle nicht an, es kann

[1]) Eusebius h. e. V, 1, 49 (ed. Schwartz: GCS: Eus. II, 1 422).

[2]) Z. B. von Heuser in F. X. Kraus, Realenzyklopädie der christlichen Altertümer I. 520. Zuletzt von Rocchi in Dissertazioni della Pontificia Accademia Romana di archeologia. Seria II. Tomo IX. Roma 1907 p. 306.

[3]) Pitra, Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata II (1884) p. 108.

[4]) Nach der im Bulletin critique 1885 n. 3 p. 47-52 erfolgten und von L. Duchesne ebenda n. 10 p. 196-197 verteidigten Kritik noch einmal „Ein letztes Wort über die Clavis Melitonis." (Theol. Quartalschrift. 1896, S. 614-629). Die Ausführungen sind allseits anerkannt. Vgl. Ehrhard A. Die altchristliche Literatur I (1900) S. 262. — Bardenhewer O., Geschichte der altkirchlichen Literatur I (1902) S. 555.

[5]) Theol. Quart.-Schr. 1896 S. 620. Die Stelle aus Gregor lautet: (Migne PL 76, 1187): „Quid autem signare piscem assum credimus, nisi ipsum mediatorem dei et hominum passum . . . . An qui in pisce asso figurare voluit tribulationem passionis suae . . . ." Die Augustinstelle steht Migne PL 35, 1966.

[6]) Roma sotterranea. Die römischen Katakomben. 1. Aufl. Freiburg i. B. 1873 S. 207. 2. Aufl. 1879 S. 242.

sich aber nur handeln um Paedag. III, XI, 59, 2. Klemens nennt hier die Zeichen, welche von einem Christen zur Eingravierung in die Siegelringe verwendet werden dürfen: „Αἱ δὲ σφραγῖδες ἡμῖν ἔστων πελειὰς ἢ ἰχθὺς ἢ ναῦς οὐριοδρομοῦσα ἢ λύρα μουσική, ᾗ κέχρηται Πολυκράτης, ἢ ἄγκυρα ναυτική, ἣν Σέλευκος ἐνεχαράττετο τῇ γλυφῇ, κἂν ἁλιεύων τις ᾖ, ἀποστόλου μεμνήσεται καὶ τῶν ἐξ ὕδατος ἀνασπωμένων παιδίων.“[1]) Allein, wie schon A. Hasenclever[2]) und H. Achelis[3]) mit Recht hervorgehoben haben, will Klemens hier in einer praktischen Anleitung aus den damals in Alexandrien üblichen heidnischen Siegelzeichen diejenigen hervorheben, welche auch der Christ ohne Anstoss und Aergernis an seinem Siegelring tragen darf. Dass dem so ist, beweist die sofort folgende Ausführung, worin er andere Siegelzeichen als für einen Christen unpassend ablehnt: „Bilder von Götzen aber soll man nicht eingravieren lassen, auf die man nicht einmal achten darf; auch kein Schwert, keinen Bogen; wir suchen ja den Frieden, auch keinen Pokal, da wir uns der Mässigkeit befleissen. Viele von den Zügellosen führen das Bild ihrer Liebhaber oder der Geliebten im Siegel, damit sie selbst beim besten Willen ihre Liebeslüste nicht vergessen, indem sie stets an ihre Liederlichkeit erinnert werden.“[4])

Es ist unverständlich, wie noch in neuester Zeit C. M. Kaufmann mit Berufung auf die angeführte Klemensstelle schreiben kann: „Wie frühzeitig aber das Protestakrostichon ΙΧΘΥC auch bildlich durch die Darstellung eines Fisches aufgenommen wurde, das zeigen eine Reihe von Väterstellen, angefangen von Klemens von Alexandrien . . .“[5]) Die Stelle zeigt wohl zur Genüge, dass man in Alexandrien den Fisch als Sinnbild der Getauften (= τῶν ἐξ ὕδατος ἀνασπωμένων παιδίων) auffasste, aber für die Symbolik Fisch = Christus ist nichts daraus zu entnehmen. Martigny hat gemeint, eben dadurch, dass Klemens den Gläubigen die Mahnung gebe, den Fisch als Siegelzeichen zu verwenden, ohne eine Begründung

---

[1]) ed. O. Stählin: GCS.: Clemens Alex. I, 270.

[2]) Der altchristliche Gräberschmuck. Ein Beitrag zur christlichen Archäologie. Braunschweig 1886, S. 229.

[3]) Das Symbol des Fisches und die Fischdenkmäler der römischen Katakomben. Diss. Marburg 1887. S. 10-14.

[4]) Paedag. III, XI, 59 (ed. O. Stählin: GCS: Clem. Al. I, 270).

[5]) Handbuch der christlichen Archäologie (1905) S. 294.

dafür zu bieten, sei die Tatsache gewährleistet, dass der Ichthys als Sinnbild Christi den alexandrinischen Christen bekannt gewesen sei. [1]) Allein dieses argumentum ex silentio ist ebenso unrichtig, als wenn Achelis aus unserer Stelle folgern will, Klemens sei das Fischsymbol unbekannt gewesen.[2]) Beides sind Extreme. Wir können wohl der Klemensstelle die Beweiskraft für unseren Gegenstand aberkennen, aber ein Urteil, ob Klemens das Fischsymbol für Christus gekannt habe, können wir einzig auf Grund dieser Stelle nicht fällen.

Wir haben jedoch einen anderen Beweis dafür, dass die Gleichung ἰχθύς = Christus um die Wende des zweiten Jahrhunderts oder doch am Anfang des dritten Jahrhunderts in Alexandrien bekannt war: nämlich in einer Stelle des Origines in seinen um 246 [3]) geschriebenen Tomoi über das Matthäusevangelium. Es handelt sich um den Zinsgroschen im Maule des Fisches: „Τοῦτο δὲ τὸ νόμισμα ἐν μὲν τῇ οἰκίᾳ Ἰησοῦ οὐκ ἦν, ἐν δὲ τῇ θαλάσσῃ ἐτύγχανε, καὶ ἦν ἐν τῷ στόματι τοῦ θαλασσίου ἰχθύος, ὃν καὶ αὐτὸν οἶμαι εὐεργετούμενον ἀναβεβηκέναι, ἐν τῷ Πέτρου ἀγκίστρῳ συνειλημμένον, γενομένου ἁλιέως ἀνθρώπων, ἐν ᾧ ἦν ὁ τροπικῶς λεγόμενος ἰχθύς, ἵνα καὶ ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτοῦ ἔχον τὴν εἰκόνα καίσαρος νόμισμα, καὶ γένηται ἐν τοῖς οἱ ἁλιευόμενοι ὑπὸ τῶν μεμαθηκότων ἀνθρώπους ἁλιεύειν.“ [4]) Zum Verständnis dieser Stelle sei hingewiesen auf die in Alexandrien besonders beliebte Auffassung der Taufe als einer Siegelung mit Logos und Pneuma, als einer Umprägung vom erdhaften Bild zum Bilde Gottes.[5]) Diese Betrachtungsweise, sicher-

[1]) Dictionnaire des antiquités chrétiennes. Paris 1865 p. 544: „Des livres, l'ἰχθύς énigmatique (sc. Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ) aurait passé dans le langage vulgaire des premiers chrétiens; et il est certain que, dès le deuxième siècle, le sens en était familier aux fidèles, puisque S. Clément d'Alexandrie, qui leur recommande de faire graver sur leur sceaux l'image du poisson (Paedag. III, 106), s'abstient de leur en expliquer le motif.“

[2]) Das Symbol des Fisches und die Fischdenkmäler. S. 14 f.

[3]) Harnack A., Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius II, 2: Chronologie der Literatur von Irenäus bis Eusebius (1904) S. 35.

[4]) In Matthaeum tom. XIII, 10 (Migne PG 13, 1120 s.).

[5]) Ps. Barnabas ep. VI, $_{11}$ (ed. Funk PA I^2, 56). — Clem. Alex. Excerpta ex Theodoto c. 86 (Migne PG 9, 697: Zur Kaisermünze: „οὕτως καὶ ὁ πιστός· ἐπιγραφὴν μὲν ἔχει διὰ Χριστοῦ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ, τὸ δὲ πνεῦμα ὡς εἰκόνα. Καὶ τὰ ἄλογα ζῷα διὰ σφραγῖδος δείκνυσι τίνος ἐστὶν ἕκαστον, καὶ ἐκ τῆς σφραγῖδος ἐκδικεῖται. Οὕτως καὶ ἡ ψυχὴ ἡ πιστὴ, τὸ τῆς ἀληθείας λαβοῦσα σφράγισμα τὰ στίγματα τοῦ Χριστοῦ περιφέρει.“ — Vgl. c. 80 (Migne PG 9, 696). — Eclogae propheticae c. 24 (Migne 9, 709). — Siehe auch das Tauf-

lich gestützt durch die Philonische Σφραγίς-Lehre, führte dazu, die Erzählungen des Evangeliums von der Steuermünze, als Erläuterung der Taufgnade heranzuziehen.[1]) Aus diesem Gedankenkreis heraus spricht hier Origines: Petrus hat in sich den bildlich sogenannten Fisch, den Logos. Wie der Fisch aus dem Meer den Zinsgroschen mit Kaiserbildnis und Kaisernamen im Maule trug, so hat der Logos-Ichthys die geistige Steuermünze, das Gottessiegel in sich. Wenn Petrus den Christus-Ichthys in sich trägt, so kann er auch die Steuermünze, d. h. die göttliche Umprägung denen geben, die als Fischlein von den Menschenfischern für das Gottesreich gefangen werden. Origenes spricht in dem zitierten Text ganz ohne weitläufige Erklärung von dem „τροπικῶς λεγόμενος ἰχθύς." Er setzt also eine besondere Vertrautheit der genannten Symbolik in seinem Leserkreise voraus. Dies ist aber nur möglich, wenn die Symbolik schon längere Zeit in der Gemeinde heimisch war. Es wird daher nicht zu weit gegangen sein, wenn wir die Formel Christus-Ichthys für Alexandrien um das Jahr 200 voraussetzen.

Wir finden sonach um die Wende des zweiten Jahrhunderts den Fisch als Symbol Christi bezeugt für Kleinasien durch die Aberkiosinschrift im phrygischen Hieropolis, für Aegypten durch den Alexandriner Origenes, für das prokonsularische Afrika durch Tertullian, für Südgallien durch die Pektoriosinschrift von Autun. Es wäre nun sonderbar, wenn allüberall an der Peripherie des Römerreiches die figürliche Redeweise von Christus als Fisch geläufig gewesen, in der Hauptstadt Rom aber nichts davon bekannt geworden wäre. Dies ist schon dadurch ausgeschlossen, dass Rom für die damalige Zeit sich als Sammelpunkt der Christengemeinde von Ost und West erwiesen hat. Hier begegneten sich die theologischen Lehranschauungen, sei es um sich zu einigen oder zu bekämpfen. Man denke an die Gnosis, die Montanistenfrage und an den Paschastreit. Hier in Rom, wo alle Mysterien des Morgenlandes freudige Aufnahme fanden, wird auch die mysterienartige Sprache vom Christus-Ichthys eine Stätte

gebet im Euchologion des Serapion von Thmuis (ed. Funk, Didascalia II (1905) p 182).

[1]) Siehe vorausgehende Note.

gefunden haben. Dass das Fischsymbol tatsächlich uns allenthalben zuerst in der griechischen Form begegnet ist, kann dagegen nicht eingewendet werden, da ja in Rom bis gegen Mitte des dritten Jahrhunderts die griechische Sprache in Liturgie und Literatur in Uebung war. War das Ichthyssymbol um 200 in das lateinische Afrika gedrungen, so wird man auch in Rom davon gewusst haben. Zwar haben wir keine literarischen Quellen dafür, aber Denkmäler, die in ihrer Gesamtheit genügend deutlich das Vorhandensein des Symbols gegen Ende des zweiten Jahrhunderts konstatieren. Im zweiten Teil sollen sie zur Darstellung gelangen.

Nach dieser notwendigen Voruntersuchung können wir uns nunmehr der Frage nach dem Ursprung des Fischsymbols für Christus zuwenden.

§ 2.

Die Hypothese vom indischen Ursprung des christlichen Fischsymbols.

„Die Christen sind weder nach Heimat, noch durch Sprache und Lebensgewohnheiten von den übrigen Menschen verschieden."[1]) Dieses Wort im Briefe an Diognet ist nicht eine bloss zum Zwecke der Apologie hingeworfene Phrase, es sagt mehr, als zuweilen damit verbunden wird. Als Bürger im heidnischen Staate wohnend, konnten die Christen sich nicht auf einmal allen heidnisch-kulturellen Einflüssen entziehen. Sie mussten mit der Kultur gehen. Dass dabei manche ehedem rein heidnische Sitte, mit christlichen Gedanken erfüllt, sogar in den christlichen Kult überging, ist nicht bloss zu vermuten, sondern sogar zu erweisen,[2]) man denke nur an den Genuss von Milch und Honig bei der Taufe. Ebenso verhielt es sich mit der Sprache. Im heidnischen Lande waren die Christen auf die Sprache der Heiden angewiesen. Aus dem Wortschatz dieser Sprache entnahmen sie die Bezeichnungen für ihre Kultgebäude, wie ihre theologischen Termini. Hat man nicht das Taufbecken baptisterium und piscina genannt, Worte, die im Munde der Heiden das Badebassin im Frigidarium bedeuteten? Hat man

[1]) Ep. ad Diogn. c 5, 1 (ed. Funk P A I², 396).

[2]) Zur Frage vgl. meine gleichzeitig erscheinende Schrift: „Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual. Eine religionsgeschichtliche Studie." Paderborn. Schöningh. 1909.

nicht das Wort Logos, die schönste und tiefste Wesensbezeichnung für den Sohn Gottes, der heidnischen und jüdisch-hellenistischen Philosophie entlehnt? Was in dem einen Falle Tatsache ist, kann im andern wenigstens Möglichkeit sein. Es is daher bei der Frage nach dem Ursprung der symbolischen Bezeichnung ΙΧΘΥC -Christus eine allenfallsige Grundlage im vorchristlichen Heidentum nicht ausser Acht zu lassen.

Schon im Jahre 1853 hat J. N. Sepp in seinem viel zu wenig bekannten Buch[1]) „Das Heidentum und dessen Bedeutung für das Christentum" I (Regensburg 1853) S. 299—317 ein bedeutendes Material über den Fisch in den heidnischen Mythen zusammengetragen, leider zumeist ohne Quellenangabe. In seinem Vergleich dieser gesamten Fischmythologie mit dem christlichen Symbol kommt er, der Tendenz seines Buches entsprechend, zu dem Resultat, „dass wir in den Mythen von dem Fischmenschen Oannes, Dagon, Vischnu und Neptun, und ihren weiblichen Ebenbildern Atergate, Semiramis, Satyavati, und der italischen Fischgöttin Camasene, oder der weiblichen Cama Camöna, der Schwester des Janus, welcher, als Schiffer und Fischer zugleich, im goldenen Zeitalter vom Janikulum (sic) aus Italien regiert, wie von dem syrophönizischen Dagon-Ichthon und in den Parabeln von Jonas und vom rettenden Delphin, welcher auch als Sternbild im Tierkreis erscheint, nichts anderes als prophetische Allegorien auf die künftige Erlösung und auf Χριστὸς ὁ ἰχθύς zu erkennen vermögen, welchen nach der Annahme Prospers von Aquitanien und seiner Zeitgenossen zuerst die erythräische Sibylle unter diesem Symbol bezeichnet hatte."[2])

Viel umfassender noch und sorgfältiger mit Stellennachweisen versehen war das Material, welches zwei Jahre später J. B. Pitra über den piscis allegoricus bei den Babyloniern, Indern, Syrern, Aegyptern, Griechen und Römern in Vorlage bringen konnte.[3]) Beziehungen zum christlichen Fischsymbol ergaben sich für Pitra

[1]) Mein Freund Dr. Engelbert Krebs hatte die Güte, mich darauf aufmerksam zu machen.

[2]) A. a. O. S. 316.

[3]) ΙΧΘΥΣ sive De pisce allegorico et symbolico [Spicilegium Solesmense. Tom. III (Paris 1855) p. 499–543].

nicht. Das Resultat seiner Untersuchung fasste er im Anschluss an das Petruswort bei Luk. 5, 5 also zusammen: „Hactenus igitur de pisce allegorico. Quem cum per immensum pelagus omnium saeculorum persecuti fuerimus, nobis propemodum competit illud evangelicum: „Totam noctem laborantes, nihil cepimus." Quod enim vel a longe consentiat cum his quae de pisce proprie symbolico dicturi sumus, id rursus et confidenter praedicare iuvat, captum oppido nihil est. ΙΧΘΥC enimvero sive allegoricus sive symbolicus, qua sub oculis cadit, hinc et inde piscis est, nec plura; caetera toto coelo distant . . ."[1])

Ferdinand Becker[2]) und Hans Achelis[3]) haben sich mit diesem Urteil zufrieden gegeben und dementsprechend das vorchristliche Material bei ihren Forschungen unberücksichtigt gelassen.

Seit Hermann Usener's religionsgeschichtlichen Untersuchungen ist es anders geworden. In seine Arbeit „Die Sintflutsagen" hat er auch einen Traktat eingeschaltet über „Christus als Fisch".[4]) Er hat darin das christliche Fischsymbol in Zusammenhang gebracht mit dem „aus deutschen und romanischen Märchen bekannten, aber auch schon in der indischen Flutsage hervortretenden wunderbaren Fisch, der demjenigen, der ihn fängt, durch Errettung oder Wunscherfüllung es lohnt, dass er ihn schonte."[5]) Schon vor Usener hat Angelo de Gubernatis das christliche Fischsymbol aus Indien herleiten wollen,[6]) sein Versuch ist aber ziemlich unbeachtet geblieben. Da nun Usener derartiges behauptete, wurde der Sache mehr Aufmerksamkeit geschenkt. R. Pischel widmete ihr eine ausführliche Darstellung.[7]) Danach würde sich die Entstehung des christlichen Symbols ΙΧΘΥC = Christus also erklären:

[1]) L. c. p. 519.

[2]) Die Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches auf den Monumenten der Kirche der Katakomben. 2. Aufl. Breslau 1876. S. 13.

[3]) Das Symbol des Fisches und die Fischdenkmäler der römischen Katakomben. Diss. Marburg 1887. S. 4.

[4]) Religionsgeschichtliche Untersuchungen. III: Die Sintflutsagen. Bonn 1899. S. 223-229.

[5]) A. a. O. S. 227.

[6]) Letture sopra la mitologia Vedica (Firenze 1874) pag. 216 ff.

[7]) Der Ursprung des christlichen Fischsymbols [Sitzungsberichte der Kgl. preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1905. S. 506-532].

Der Sinn des ΙΧΘΥΣ-Symbols ist, „dass unter dem Bilde des Fisches der Erlöser oder Retter bezeichnet werden soll. Deswegen deutete man auch das C des Wortes ΙΧΘΥC als ΣΩΤΗΡ. Gibt es also ein Volk, in dessen Sage und Kultus der Fisch die Rolle des Erretters gespielt hat, so wird es wahrscheinlich, dass das christliche Symbol von diesem Volke entlehnt ist, wenn sich auch sonst Beziehungen zwischen der Religion dieses Volkes und dem Christentum nachweisen lassen. Beides ist der Fall in Indien.“[1])

Pischel führt die Sage vom Fischkönig Samada an, der durch Anrufung seiner Väter sich und seine Fische befreite, als sie von Fischern in einem Netze gefangen worden waren[2]); die Erzählung vom König Padmaka, der sich bei einer Epidemie in einen Rohitafisch verwandelt und mit seinem Fleische das Volk von der Gelbsucht rettet.[3]) Wenn diese Erzählungen nun auch etwa wissen von einem Fisch, der rettet, so genügt dies noch nicht zur Aufhellung der Tatsache, dass man gerade den Fisch zum Symbol des Retters wählte; tritt ja Buddha auch in anderer Tiergestalt als Retter seiner Mitgeschöpfe auf, so als Gazelle. Danach hätte, so gesteht Pischel zu, ebensogut die Gazelle zum Symbol des Retters werden können wie der Fisch. Anspruch darauf, die Quelle zu sein, kann nur eine Sage erheben, in der der Fisch nicht bloss als Retter einzelner Tiergattungen oder Menschen erscheint, sondern der ganzen Menschheit.“[4])

Diese Sage findet Pischel in der Erzählung von Manu, dem Stammvater der Menschen und dem Fisch. Der Bedeutung wegen sei die betreffende Partie nach der ältesten Fassung im Śatapathabrahmaṇa 1, 8, 1, 1—10 hier wiedergegeben[5]):

„Dem Manu brachten sie (seine Diener) früh Waschwasser, so wie man das jetzt noch für die Hände zum Abwaschen herbeibringt; als er sich wusch, kam ihm ein Fisch in die Hände. Der sprach zu ihm: „Pflege mich, ich will dich retten.“ „Wovor

[1]) Pischel S. 507 f.
[2]) A. a. O. S. 510 f.
[3]) A. a. O. S. 511 f.
[4]) A. a. O. S. 512.
[5]) Da mir Weber, Indische Studien, I Bd., 163 ff. in Würzburg nicht zur Verfügung steht, so sei die Partie nach dem Abdruck bei Usener, Sinflutsagen S. 26 f. hier angeführt. Sie steht auch bei Pischel S. 512 f.

willst du mich retten?" „Eine Flut wird alle diese Geschöpfe fortführen, davor will ich dich retten." „Wie soll ich dich pflegen?" Er sprach: „Solange wir klein sind, ist uns viele Gefahr, denn ein Fisch frisst den andern; du magst mich zuerst in einer Schüssel bewahren; wenn ich für diese zu gross werde, magst du eine Grube graben und mich darin nähren; wenn ich dafür zu gross werde, dann magst du mich hinab ins Meer schaffen, denn dann werde ich den Gefahren gewachsen sein."

Bald war er ein Grossfisch (jhasha), denn er wuchs gewaltig. Da (sprach er:) „Das und das Jahr wird die Flut kommen, dann magst du ein Schiff zimmern und zu mir dich wenden (im Geiste); wenn die Flut sich erhebt, magst du das Schiff besteigen, dann will ich dich retten." Nachdem er ihn also gepflegt, schaffte er ihn hinab ins Meer; das wievielte Jahr er ihm nun anzeigte, das sovielte Jahr zimmerte er ein Schiff und wandte sich zu ihm. Als die Flut sich erhob, bestieg er das Schiff; der Fisch schwamm zu ihm heran, an dessen Horn band er (Manu) das Tau des Schiffes; damit setzte er (der Fisch) über diesen nördlichen Berg. Er sprach: „Ich habe dich gerettet. Binde das Schiff an einen Baum, damit dich nicht, ob du auch auf dem Berge bist, das Wasser fortspült; wenn das Wasser allmählich fallen mag, dann magst du auch allmählich hinabsteigen . . . . Die Flut nun führte alle diese Geschöpfe fort, Manu allein blieb übrig . . ."

Der Fisch ist nach Pischel Viṣṇu (S. 516), der auch sonst in der Gestalt eines Fisches erscheint (S. 519). Bei einer Feier am zwölften Tage des Monats Mārgaśiras, dem ersten Monat des indischen Jahres wird Viṣṇu in Gestalt eines goldenen Fisches in eine mit Wasser gefüllte Schale gelegt und also angeredet: „Wie du, o Gott, in Gestalt eines Fisches die in der Unterwelt befindlichen Veden gerettet hast, so rette auch mich, o Keśava." (Pischel S. 519).

Winternitz wollte das Fischsymbol in seiner Ursprünglichkeit nicht Indien, sondern Babylon zuerkennen. Er stellte die Behauptung auf, „dass der indische Gott in Fischgestalt kaum ein anderer sein kann, als der babylonische Ea, der Oannes des Berosus, ein Wesen, halb Mensch, halb Fisch, das die Nächte im Wasser verbringt, des Tages aber herauskommt, um die Menschen

zu unterweisen.[1]) Dieselbe universale Bedeutung, die dem Ea als dem Wohltäter und Schützer der Menschen und als der Quelle aller Weisheit in Babylonien zukommt, beansprucht Brahman in der älteren epischen, Viṣṇu in der jüngeren pauranischen Mythologie der Inder. Dabei ist zu beachten, dass der Fisch in der Mythologie und im Kult der Semiten überhaupt eine hervorragende Rolle spielt, was bei den Indogermanen gewiss nicht der Fall ist."[2]) Das lässt nun Pischel nicht gelten. Er sagt (S. 521 f.): „Der Gott, der die Welt vor der Vernichtung durch die Flut rettet, wird in Indien nicht als ein Wesen, halb Mensch, halb Fisch gedacht, sondern . . . spätestens vom sechsten Jahrhundert vor Christus an . . . nachweislich nur als Fisch."

Pischel hebt S. 523 auch hervor, dass der Fisch in Indien zu den acht Mangala d. h. Glückszeichen gezählt wurde. Ebenso findet er sich unter den 216 Glückszeichen auf den Fussohlen des Buddha und heute noch wird der Fisch auf die Wände der indischen Häuser gezeichnet als Schutz gegen die Dämonen (S. 524).

Pischel denkt sich nun den Uebergang des Fischsymbols von Indien in das alte Christentum so: Von den Viṣṇuiten übernahmen das Symbol die Buddhisten. „Aus den Himalayaländern kam das Symbol nach . . . Turkestan. Hier lernten es die Christen kennen und übertrugen es auf ihren Erlöser." (S. 531).

Diesen Ausführungen Pischel's stimmt neuestens Hans Schmidt zu. In sein Buch: „Jona. Eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte" (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments herausgegeben von

[1]) Berosus, Rerum Chaldaicarum lib. I (ed. Richter. Lipsiae 1825, p. 48): „ἐν δὲ τῷ πρώτῳ ἐνιαυτῷ φανῆναι ἐκ τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάσσης κατὰ τὸν ὁμοροῦντα τόπον τῇ Βαβυλωνίᾳ ζῷον ἄφρενον ὀνόματι Ὠάννην, καθὼς καὶ Ἀπολλόδωρος ἱστόρησε · τὸ μὲν ὅλον σῶμα ἔχον ἰχθύος, ὑπὸ δὲ τὴν κεφαλὴν παραπεφυκυῖαν ἄλλην κεφαλὴν ὑποκάτω τῆς τοῦ ἰχθύος κεφαλῆς, καὶ πόδας ὁμοίως ἀνθρώπου, παραπεφυκότας δὲ ἐκ τῆς οὐρᾶς τοῦ ἰχθύος · εἶναι δὲ αὐτῷ φωνὴν ἀνθρώπου · τὴν δὲ εἰκόνα αὐτοῦ ἔτι καὶ νῦν διαφυλάσσεσθαι κτλ."

Vgl. hierzu A. Jeremias „Oannes" in Roscher's Lexikon der Mythologie III, 590 f., sowie Das alte Testament im Lichte des alten Orients. 2. Aufl. 1906. S. 43 f.

[2]) Die Flutsagen des Altertums und der Naturvölker (Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien. XXXI. Bd. Wien 1901. [S. 305-333] S. 328.)

W. Bousset und H. Gunkel. 9. Heft Göttingen 1907), hat er S. 144-155 auch einen Traktat eingeschaltet: „Das Fischsymbol in der christlichen Kirche." Er sagt S. 152: „So wird das christliche Fischsymbol im letzten Grunde von derselben mythischen Gestalt herstammen, der wir in dem „grossen Fische" der indischen Märchen und des Jona-Buches auf der einen, in dem Delphin des Arion und dem Κῆτος des Herakles auf der anderen Seite begegnet sind." Er hebt dann S. 154 hervor, dass die christlichen Erklärungsversuche fast sämtlich an das griechische Wort für Fisch IXΘYC geknüpft sind, meint aber: „Trotzdem haben wir die eigentliche Heimat des Fischsymbols kaum in der griechischen Welt zu suchen." Er verweist dann auf Pischel's Untersuchungen, besonders auf das Gebet: „Wie du, o Gott, in Gestalt eines Fisches, die in der Unterwelt befindlichen Veden gerettet hast, so rette auch mich, o Keśava." . . . „Das wird der älteste Gedanke, der Ursprung des christlichen Fischsymbols gewesen sein." (S. 155.)

Diese von Pischel und Schmidt befürwortete These, dass das christliche Symbol IXΘYC-Christus aus Indien dem Abendland übermittelt sei, ist anzunehmen, wenn uns der Beweis hiefür erbracht ist. Ist dieses der Fall?

Ein anonymer Rezensent von Pischel's Untersuchung hat auf diese Frage bereits mit einem energischen Nein geantwortet.[1]) Die Kritik bietet manche hübsche Entgegnung, so, wenn betont wird, dass Pischel zu seinem Beweisgang einen Autor Kschemendra aus dem 11. Jahrhundert n. Chr. heranzieht, sowie auf Inschriften verweist, wie eine vischnuitische Inschrift aus Nepal und eine Inschrift auf der Wand des Vischnutempels in Srirangam, die dem 7. bezw. 13. nach christlichen Jahrhundert angehören.[2]) Der Kritiker hat aber, wie mir dünkt, das Problem durch die starke Betonung der bildlichen Darstellung des Fisches etwas verschoben und seine Entgegnung durch den Hinweis auf die schwach fundierte Hypothese Vincent A. Smith's[3]) von der Beeinflussung der

[1]) Das christliche Fischsymbol — indischen Ursprungs? [Stimmen aus Maria-Laach. LXIX. (1905) S. 341-350]

[2]) A. a. O. 344.

[3]) Graeco-Roman Influence of the Civilisation of Ancient India, Journal

indischen Kunst durch die christliche geschwächt, da dieser Einfluss m. E. für das erste und zweite Jahrhundert nicht in Betracht kommen kann.

Das Alter des christlichen Fischsymbols dürfen wir mit höchster Wahrscheinlichkeit bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinaufdatieren. Es begegnet ja um 200 in Karthago (Tert. de Bapt. 1..), um 180 in der Aberkiosinschrift zu Hieropolis, vielleicht auch im 8. Buch der Sibylle, welches nach den Untersuchungen von Geffcken noch aus der Zeit vor 180 n. Chr. stammt. [1]) Soll die These von der indischen Herkunft des Fischsymbols angenommen werden, so muss der Beweis erbracht werden, dass schon vor 150 das vermeintliche indische Fischsymbol seinen Weg in das Abendland gefunden hat.

Hat Pischel diesen Beweis erbracht? Wir müssen sagen Nein. Pischel beruft sich (S. 531) dafür, dass im östlichen Iran mit seiner nördlichen Nachbarschaft seit Jahrhunderten Zoroastrismus, baktrischer und chinesischer Buddhismus und später Christentum in innigste Berührung kamen, auf Ernst Kuhn. [2]) Allein das von diesem angeführte Material, insbesondere die von Guidi angegebenen Listen ostsyrischer Bischöfe und Bischofssitze beweisen zunächst nur eine weite Verbreitung des Christentums in jener Gegend vom 5. Jahrhundert an. Der Beweis wird nicht besser dadurch, dass Pischel von Kuhn den Satz entlehnt (S. 532): „Unzweifelhaft würden die Spuren (sc. vom Christentum) mehr sein, wenn die Literatur der gnostischen und manichäischen Kreise uns anders als in Trümmern erhalten wären.“ [3]) Auch der Hinweis auf die von F. W. K. Müller entdeckten Literaturfragmente in

of the Asiatic Society of Bengal. Vol. LVIII. P. I. Calcutta 1900, S. 131. Bei Gräven, Ein Christustypus in Buddhafiguren [Oriens christianus I, 167].

[1]) Geffcken bei Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, 1904. S. 321. Die hier in Betracht kommende Akrostichispartie VIII, 217-250 möchte Geffcken erst im Anschluss an Vorwürfe wie des Kelsos bei Origenes Κατὰ Κέλσου VII, 53 (ed. Koetschau: GCS Origenes II, 203, 24 f.) entstanden wissen. Vgl. Geffcken, Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina. Leipzig 1902. T. U. N. F. VIII Bd. 1. Heft S. 42 f. Doch darüber s. unten.

[2]) Barlaam und Joasaph, Eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie [Abhandlungen der philosophisch-philologischen Klasse der Kgl. bayr. Akademie der Wissenschaften 1897. Bd. XX, S. 36 ff.]

[3]) In Festgruss an Rudolf von Roth. Stuttgart 1893, S. 221.

Estrangeloschrift bessert die Sache nicht. Müller fällt von diesen Fragmenten nur das Urteil: „Wir haben hier Reste der verloren geglaubten manichäischen Literatur vor uns.“ [1]) Ueber die Entstehungszeit der Fragmente macht Müller keine Angabe. Wenn sie wirklich manichäisch sind, so gehören sie auf keinen Fall einer Zeit an, die für unsere Untersuchung in Betracht käme, nämlich der Zeit vor 200 bezw. 150. Pischel hat uns wohl den Beweis erbracht, dass in Indien das Symbol von dem rettenden Fisch geläufig war; dafür aber, dass das Symbol von Indien her in das Christentum übergegangen sei, ist er uns den Beweis schuldig geblieben.

Doch, wenn uns auch Pischel den Beweis nicht erbracht hat, dass bereits in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts Christen im nordwestlichen Indien wohnten, so ist eine solche Annahme doch nicht kurzer Hand abzuweisen. Zuzugestehen ist nämlich vor allem, dass es nicht etwa erst vom 6. christl. Jahrhundert ab Indienfahrer gegeben hat wie Kosmos Ἰνδικοπλεύστης. Das indische Land lag seit Alexanders indischem Feldzug nicht mehr in nebelhafter Ferne. Tertullian bezeugt uns, dass man i. J. 197 auch im Abendlande von indischen Bräuchen wusste. Um die Christen vor dem Vorwurfe der Unproduktivität zu bewahren, sagt er einmal Apol. c. 42: „Wir sind doch keine Brahmanen oder indische Gymnosophisten, Waldmenschen und aus dem Leben ausgeschieden.“ [2]) Wertvoller noch ist eine Stelle in Hippolyts Philosophumena, wo die Philosophie und Lebensauffassung der indischen Brahmanen in eingehender Weise zur Darstellung kommt. [3]) Das lässt doch auf ziemlich lebhafte Beziehungen des römisch-griechischen Westens mit dem fernen Indien schliessen. Das ergibt sich auch daraus, dass nach Eusebius gegen Ende des zweiten Jahrhunderts (unter Kaiser Kommodus) Pantänus, Vorsteher der Katechetenschule von Alexandrien auf einer Missionsreise bis nach

[1]) F. W. K. Müller, Handschriftenreste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan [Sitzungsberichte der Kgl. preuss. Akademie der Wissenschaften 1904] S. 352.

[2]) Ed. Oehler I, 273: „Neque enim Brachmanae aut Indorum gymnosophistae sumus, silvicolae et exules vitae.“

[3]) Philosoph. I, 21 (ed. Cruice p. 45-48).

Indien gekommen war[1]). Freilich meinte Gutschmid, Eusebius habe unter diesem Indien das glückliche Arabien verstanden,[2]) Harnack möchte darunter näherhin Südarabien verstehen (oder gar das axumitische Reich?)[3]) Beweise werden jedoch nicht erbracht. Näher läge eine andere Hypothese Gutschmids, Eusebius habe Inder mit den Sindern, einem Volksstamm am schwarzen Meer, verwechselt.[4]) Doch ist auch diese Hypothese nicht ohne Schwierigkeit; denn die Verteilung der Missionsgebiete in den sog. 30 Traditionen der Apostel weiss sehr wohl zwischen Indien und Sind zu unterscheiden, weist aber beide Gebiete dem Apostel Thomas als Stätte seiner Wirksamkeit zu.[5])

Mag dem sein, wie ihm wolle, mag auch die bei Eusebius an eben genannter Stelle vorhandene Notiz, der Apostel Bartholomäus habe in Indien gepredigt, auf einer Verwechslung von „Inder“ und „Sinder“ beruhen, so ist doch die Möglichkeit, dass am Anfang des zweiten Jahrhunderts im nordwestlichen Indien Christen wohnten, nicht von vorneherein abzuweisen. Auf die Behauptung des nestorianischen Patriarchen Timotheus I (Ende des 8. Jahrhunderts), dass die Magier bei ihrer Heimkehr im Perserreich den Messias verkündigt hätten, brauchen wir nicht einmal Gewicht zu

[1]) Eus. h. e. V, 10,2 (ed. Schwartz: GCS Eusebius II, 1, 450, 19s): τοσαύτην δ᾽οὖν φασιν αὐτὸν (sc. Πάνταινος) ἐκθυμοτάτῃ διαθέσει προθυμίαν περὶ τὸν θεῖον λόγον ἐνδείξασθαι, ὡς καὶ κήρυκα τοῦ κατὰ Χριστὸν εὐαγγελίου τοῖς ἐπ᾽ ἀνατολῆς ἔθνεσιν ἀναδειχθῆναι, μέχρι καὶ τῆς Ἰνδῶν στειλάμενον γῆς. ἦσαν γάρ, ἦσαν εἰς ἔτι τότε πλείους εὐαγγελισταὶ τοῦ λόγου, ἔνθεον ζῆλον ἀποστολικοῦ μιμήματος συνεισφέρειν ἐπ᾽ αὐξήσει καὶ οἰκοδομῇ τοῦ θείου λόγου προμηθούμενοι · ὧν εἷς γενόμενος καὶ ὁ Πάνταινος. καὶ εἰς Ἰνδοὺς ἐλθεῖν λέγεται, ἔνθα λόγος εὑρεῖν αὐτὸν προφθάσαν τὴν αὐτοῦ παρουσίαν τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον παρά τισιν αὐτόθι τὸν Χριστὸν ἐπεγνωκόσιν, οἷς Βαρθολομαῖον τῶν ἀποστόλων ἕνα κηρῦξαι αὐτοῖς τε Ἑβραίων γράμμασι τὴν τοῦ Ματθαίου καταλεῖψαι γραφήν, ἣν καὶ σώζεσθαι εἰς τὸν δηλούμενον χρόνον.“

[2]) A. v. Gutschmid, Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten. Ein Beitrag zur Kenntnis des geschichtlichen Romans. Aus Rheinisches Museum für Philologie 1864 abgedruckt in A. v. Gutschmid, Kleine Schriften, herausgeg. v. Franz Rühl. II. Bd. Leipzig 1890 [342--394] S. 350.

[3]) Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, II² (1906) S. 126.

[4]) A. a. O. S. 351, 323.

[5]) W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien. Leipzig 1900 S. 162: „In Indien, Sind und den angrenzenden Gebieten bis an das grosse Meer Thomas, einer der 12 Apostel.“

legen.[1]) Aber wir wissen, dass bei der Pfingstpredigt des Petrus sich unter den Zuhörern Parther, Meder und Elamiter[2]) fanden, also Bewohner von Gegenden, die noch östlich von Babylon gelegen sind. Es ist daher durchaus nicht ausgeschlossen, ja sogar wahrscheinlich, dass bereits im ersten Jahrhundert vereinzelte Kunde von der neuen Religion bis nach Indien gedrungen ist. Merkwürdig ist, dass die aus dem 2. Viertel des dritten Jahrhunderts stammenden Thomasakten[3]) dem Apostel Thomas als Missionsgebiet Indien zuweisen.[4]) Eine jedenfalls noch dem zweiten Jahrhundert zugehörige Tradition, die Origines in seinem Genesiskommentar aufbewahrt hat, nennt als den erlosten Wirkungskreis des Thomas Parthien.[5]) Dass Thomas bei den Parthern das Evangelium verkündigt habe, behaupten auch die klementinischen Rekognitionen.[6]) Das scheint nun allerdings gegen die Zuverlässig-

[1]) Vgl. J. Labourt, Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie Sassanide (224—632) Paris 1904. p. 10. Timotheus I. ist historisch nicht besonders zuverlässig. Neben obiger Notiz führt Labourt l. c. aus dem noch unedierten Brief des Patriarchen an die Maroniten [Ms. Borgia, K. VI, 4 p. 653] den Satz an: „Le christianisme, dit il, était établi chez nous environ cinq cents ans (!) avant Nestorius, et vingt ans après l'Ascension de Notre-Seigneur."

[2]) Apg. 2, 9: Πάρθοι καὶ Μῆδοι καὶ Ἐλαμεῖται, καὶ οἱ κατοικοῦντες τὴν Μεσοποταμίαν."

[3]) So A. Ehrhard, Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung I (1900) S. 163 nach Lipsius. — E. Preuschen dagegen ist geneigt, sie in frühere Zeit hinaufzudatieren. (Bei E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, 1904, S. 479: „Lipsius (II, 2, S. 425) ist für die Zeit nach 232 eingetreten und meint, dass die Akten vielleicht in diesem Jahre selbst entstanden sein möchten, wenn die damals vorgenommene Ueberführung der Gebeine des Thomas nach Edessa die Veranlassnng zur Abfassung gegeben hätte. Mir scheint die ganze Argumentation nicht genügend gesichert, und die Annahme, dass man in Edessa damals noch ein so stark gnostisch gefärbtes Christentum ertragen hätte, sehr gewagt. Vielmehr mögen die Akten schon längst in Gebrauch gewesen sein, ehe man sie kirchlich überarbeitete."

[4]) Bonnets Ausgabe in Acta apostolorum apocrypha II, 2 (Lipsiae 1903) C. 1 (p. 100. 4): κατὰ κλῆρον οὖν ἔλαχεν ἡ Ἰνδία Ἰούδα Θωμᾷ τῷ καὶ Διδύμῳ . . . p. 100. 9: Μὴ φοβοῦ Θωμᾶ. ἄπελθε εἰς τὴν Ἰνδίαν καὶ κήρυξον ἐκεῖ τὸν λόγον . . . — C. 16 (p. 124. 1): ὅτι (sc. Θωμᾶς) ἐν ταῖς πόλεσιν τῆς Ἰνδίας κατήχθη, καὶ ἐκεῖ διδάσκει · — C. 62 (p. 178. 14 s) Τοῦ δὲ ἀποστόλου Ἰούδα Θωμᾶ καταγγέλλοντος ἐν πάσῃ τῇ Ἰνδίᾳ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ."

[5]) Eus. h. e. III, 1. 1—3 (GCS: Eusbius II, 1, p. 188): Θωμᾶς μέν, ὡς ἡ παράδοσις περιέχει, τὴν Παρθίαν εἴληχεν . . . ταῦτα Ὠριγένει κατὰ λέξιν ἐν τρίτῳ τόμῳ των εἰς τὴν Γένεσιν ἐξηγητικῶν εἴρηται."

[6]) Recognitonum lib. IX c. 29 (Migne PG 1, 1415): „Denique apud Parthos, sicut nobis Thomas, qui apud illos evangelium praedicat, scripsit."

keit der Berichte zu sprechen, wenn bald Parthien bald Indien als Wirkungskreis des Thomas bezeichnet wird. Allein es ist dies nur Schein. Es handelt sich beidemale um das gleiche Königreich. Es ist nämlich geschichtliche Tatsache, dass eine parthische Dynastie ihre Herrschaft auch über indische Gebiete ausgedehnt hat. Tatsache ist ferner, wie glänzende Münzfunde dargetan haben, dass der in den Thomasakten genannte König Gundaphoros[1]) (= Hyndopheres) dieser Dynastie angehört.[2]) Nach den Münzinschriften ergibt sich, dass das Reich dieses Königs sich über Areia, Drangiana und Arachosien erstreckte; dieses letztere Gebiet aber wurde nach Isidoros von Charax das weisse Indien genannt.[3])

Eine andere Frage ist die, ob die Regierungszeit dieses Königs mit der Zeit vereinbar ist, in welcher ein Apostel hätte in Indien wirken können. Gutschmid nun verlegt nach Longpérier (Chronologie et iconographie des rois Parthes p. 94) die Regierungszeit so früh in die erste Hälfte des ersten Jahrhunderts,[4]) dass er dann folgern kann: „Es ist nicht möglich, die indisch-parthische Dynastie so weit hinabzurücken, als nötig wäre, um die Bekehrung des Gundaphoros oder eines seiner Nachfolger zum Christentum glaubhaft zu machen.“[5]) Dass dieses Urteil nicht unwidersprechlich ist, beweist der Umstand, dass z. B. Sallet den Tod des Gundaphoros nach seinen Münzstudien um das Jahr 80 n. Chr. ansetzt[6]) und Sylvain Lévi mit Cunningham die Regierungszeit in die Jahre 30 — 60 n. Chr. verlegt,[7]) also in eine Zeit, wo eine Berührung mit christlichen Missionären sehr wohl möglich ist. Man kann daher A. v. Sallet nicht gerade Unrecht geben,

---

[1]) Γουνδαφόρος: Acta Thomae c 2 (ed. Bonnet p. 101, 5; p. 102, 3). — C. 26 (p. 141, 11).

[2]) Kleine Schriften II. Bd. S. 334.

[3]) Gutschmid, Kleine Schriften II, 335.

[4]) A. a. O. S. 342.

[5]) A. a. o. S. 348.

[6]) A. v. Sallet, Die Nachfolger Alexanders des Grossen in Baktrien und Indien. Berlin 1879 S. 158.

[7]) Notes sur les Indo-Scythes. III: Saint Thomas, Gondopharès et Mazdeo (Journal Asiatique tome IX Paris 1897 [p. 27—42] p 42). Der Artikel von Sylvain Lévi ist auch ins Englische übertragen worden; er steht in The Indian Antiquary, a journal of oriental research. 1904 Vol. 33. p. 10—16.

wenn er die Folgerung zieht: „weniger die Ereignisse als die diplomatisch genaue Namensnennung desjenigen Königs, der, wie uns die Münzen doch sicher zu lehren scheinen, während der Zeit der Apostel, also im ersten Jahrhundert n. Christus bis in die zweite Hälfte hinein, lange Jahre regierte, beweisen doch mindestens höchst wahrscheinlich einen merkwürdigen Zusammenhang dieses indischen Königs mit den ersten Verbreitern des Christentums. Wie sollte den ersten Legendenschreibern der aller Kultur entrückte, weit entfernte indische König sonst so genau dem Namen nach geläufig sein?“ [1])

Zu beachten ist ferner der Versuch von Sylvain Lévy, in den Thomasakten eine ausserordentliche Vertrautheit mit den geschichtlichen, geographischen und kulturellen Verhältnissen Indiens nachzuweisen. [2]) Zwar wurde ihm alsbald von A. Boyer [3]) und M. E. Specht [4]) in einigen, besonders geschichtlichen Punkten wiedersprochen; aber trotzdem dürfen seine Aufstellungen nicht ignoriert werden.

Wir haben somit in einer viel umfassenderen Weise als Pischel die Möglichkeit dargetan, dass das Christentum bereits im ersten Jahrhundert im nordwestlichen Indien mit der indischen Religion und Symbolik hatte bekannt werden können. Wenn wir nun das alles zur Ergänzung von Pischel's Untersuchung einstellen, so müssen wir trotzdem sagen: auch dann ist der Beweis nicht erbracht, dass das Symbol IXΘYC = Christus nichts anderes sei als die Uebertragung eines indischen Symbols in das christliche Altertum.

Man fragt sich doch unwillkürlich, wie kam man dazu, das indische Fischsymbol in das Abendland zu übertragen? Geläufig

[1]) A. a. O. S. 159.

[2]) A a. O. Journal Asiatique IX (1897) p. 27—42. Im Gegensatz von der Bartholomäuslegende heisst es von den Thomasakten p. 29: „L'itineraire de Thomas est, au contraire, clair et logique.“ Hervorgehoben wird die richtige Darstellung der Indienfahrt, wie sie auch von Plinius hist. nat. VI, 26, 103 beschrieben wird. Jüdische Flötenspielerin als auch sonst genanntes Kennzeichen indischen Luxus' u. s. w. p. 33 heisst es: „La connaissance exacte de l'Inde éclate dans les épisodes et les détails des Actes.“ Vgl. dazu Analecta Bollandiana tom. XVIII. (Bruxelles 1899) p. 275—279.

[3]) Journal Asiatique tom. X (1897) p. 120—151.

[4]) Journal Asiatique tom. X (1897) p. 152—193.

könnte das Fischsymbol doch zunächst nur solchen Christen gewesen sein, die in der **indischen** Religion aufgewachsen, vielleicht öfter das Fischsymbol in buddhistischen Tempeln gesehen hatten und mit seiner Bedeutung als Sinnbild des Retters vertraut waren. Dass aber geborene **Indier** nach ihrer Bekehrung zum Christentum bereits am Anfang des zweiten Jahrhunderts einen besonders einflussreichen Verkehr mit dem Abendland gepflogen hätten, ist nicht bekannt, auch nicht erweisbar.

Sollte man den Ausweg versuchen, dass die allenfallsigen apostolischen Missionäre unter dem starken Eindruck des indischen Fischsymbols, alsbald auf die Gleichung kamen: Jesus ist der wahre Fisch, und diese Gleichung mit ins Abendland brachten, so ist zu entgegnen: Lag es denn so nahe, das indische Fischsymbol auf Jesus zu übertragen? Worin lag die Aehnlichkeit? Konnte man von Christus sagen, er sei der Fisch, welcher die Menschen rettet, weil man ihn schonte? Ist er nach der Theologie nicht gerade der Retter durch seinen Tod am Kreuze? In Indien war der Fisch der Retter aus der grossen Wasserflut, das musste doch den christlichen Missionär eher an die Sintflut und an Noe erinnern. Würde ferner ein Symbol aus dem fernen Indien, aus einer fremden Religion ins Abendland verbracht, so starken Anklang gefunden haben, dass es bereits um das Jahr 200 als christliches Symbol in Aegypten, Kleinasien, Afrika, Südfrankreich und Italien hätte heimisch sein können? Wir sehen, es häufen sich die Schwierigkeiten, für die uns Pischel und Schmidt keine Lösung geboten haben. Dazu hat Pischel sich nicht einmal bemüssigt gefühlt, die Möglichkeit zu prüfen, dass innerhalb der griechisch-christlichen Welt die Entstehungsursachen des Ichthyssymbols liegen könnten. Konnte nicht die Formel Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ Σταυρός als Akrostichis gefasst die Form ΙΧΘΥΣΣ ergeben, an die dann die mystische Deutung sich anschloss? Von anderen Möglichkeiten, die in unserem Lösungsversuch zur Darstellung kommen, ganz zu schweigen, weil sie ausserhalb des Gesichtskreises eines Sanskritisten liegen. H. **Oldenberg** hat darum mit Recht die Frage gestellt[1]: „Ist es erlaubt, darüber ohne den leisesten Ver-

[1]) Altindisches und Christliches (Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft. LIX (1905) S. 627.

such der Widerlegung hinwegzugehen, um den Fisch aus — Indien herzuholen?"

§ 3.

IXΘYC und das Sternbild der Fische.

Ganz eigenartig ist der Versuch von A. Jeremias, das Fischsymbol im christlichen Altertum zu erklären: „Vielleicht erklärt sich aus den „Fischen" (Sternbild) das Fisch-Symbol der ersten Christenheit; in den Katakombenlampen sind es zwei Fische, von denen einer den anderen verschlingt; die Erklärung aus den Buchstaben des Wortes ἰχθύς: Ιησους Χριστος θεου υἱος σωτηρ ist eine späte (vgl. Augustin civ. dei 18, 23) geistvolle Spielerei. Die Christen haben vielleicht unter dem Einfluss der orientalischen Gepflogenheit, die Zeitalter nach der Präzession zu charakterisieren, die neu angebrochene Aera mit den Fischen symbolisiert, um sie vom heidnischen Widderzeitalter zu unterscheiden. Die Tierkreisbilder nehmen verschiedenen Raum ein. Das Bild der Fische ist langgestreckt und beginnt dicht beim Widder. Der Talmud nennt den Messias ינון, der ein neues Gesetz bringen wird. Das ist doch wohl Wortspiel mit nûn „Fisch". Ein jüdischer Kommentar zu Daniel (14. Jahrh.)[1]) erwartet den Messias im Zeichen der Fische."[2])

Jeremias verschweigt uns den Autor, der ihn auf diese Hypothese gebracht hat. Es wird Münter gewesen sein, der bereits 1825 sich also aussprach[3]): „Auch Christus hiess vorzugsweise in ihrer symbolich-mystischen Sprache ‚der Fisch'. In den talmudischen Schriften finden wir den Messias dag genannt. Die Juden setzten ihn mit dem Himmelszeichen der Fische in Verbindung; denn eine Konjunktion der Planeten Jupiter und Saturn in der Konstellation der Fische sollte ja seine Geburt verkündigen, wie Abrahanel,[4])

[1]) Muss heissen 15. Jahrhundert.

[2]) Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients. Handbuch zur biblisch-orientalischen Altertumskunde. Leipzig 1906 (2. Aufl.) S. 69 A. 1.

[3]) Münter Friedr. Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen. Heft I. Altona 1825.

[4]) Für diesen „Abrahanel" beruft sich Münter auf Jo. Frischmuth, De Judaeorum amentia etc. — Der Verfasser dieser Schrift ist aber nicht Frischmuth, sondern Gabriel Reussel. Ich habe die Schrift vor mir. Der Titel lautet: „De Judaeorum amentia, coecitate et stupore, qui tempus adventus Messiae ex conjunctione Saturni et Jovis in sidere piscium indicare praesumunt, dissertatio

der aller Wahrscheinlichkeit nach aus älteren Quellen geschöpft hat, ausdrücklich sagt. In der Gemara ist die Rede von den Zeichen, die vor seiner Ankunft vorausgehen sollen. Da ist von milḥamoth thaninim, den Kriegen der Thaninim, die Rede, und diese thaninim erklärt die Glosse durch dagim = Fische. Ein solcher Kampf der Sternbilder, als Verkündiger einer reineren Religion, die den Götzendienst vernichten soll, wird auch in den sibyllinischen Liedern angedeutet, wo es am Ende des fünften Buches heisst:

Ἰχθύες εἰσεδύοντο κατὰ ζωστῆρα λέοντος:[1]) Die Fische drängen in den Gürtel des Löwen."[2])

„Kein Wunder also", bemerkt Münter (a. a. O.) weiter, „dass auch Christen auf dieselbe Idee verfielen, besondere da sie entdeckten, dass die Anfangsbuchstaben des Namens Christi: Ἰησοῦς Χριστὸς θεοῦ υἱὸς σωτήρ das Wort ΙΧΘΥC bildeten."

Was Münter und nach ihm A. Jeremias hier bieten, ist eine Hypothese ohne jeglichen Untergrund. Die Berufung auf Abarbenel's Danielkommentar ist eine unglückliche. Abarbenel vertritt die astrologische Anschauung, dass besondere Vorgänge und Veränderungen am Sternenhimmel ihr Gegenbild in Ereignissen auf der Erde bewirke. So bringt Abarbenel mit Hilfe aller möglichen Deutungskünste heraus, dass die Konjunktion des Saturn und Jupiter im Zeichen der Fische drei Jahre vor der Geburt des Moses im Jahre 2365 (creationis mundi) die Befreiung Israels aus Aegypten bedeutet habe. Wie die Fische als 12. Sternbild sich über die übrigen erheben, so erhebt sich das durch die Fische versinnbildete Israel über die Völker.[3]) Völlig gleiche Himmelserscheinungen bringen gleiche irdische Ereignisse. Die wiederkehrende Konjunktion von Saturn und Jupiter im Zeichen der Fische (a 1464 p. C.) wird also den zweiten Moses bringen, den Retter, den Messias.

quam praeside Dn. Johanne Frischmuth, linguar. sacrar. profess. publ. dn. praeceptore, patrono et euergeta omni observantiae et amoris cultu aetatem prosequendo, publice ventilandām exhibet Gabriel Reusselius, Malchino-Meckelburgensis, mense Aprili anno 1677. Jenae. — Dort heisst aber der Verfasser des Danielkommentars Abarbenel.

[1]) Gemeint ist V, 523 (ed. Geffcken: GCS: Oracula Sibyllina S. 129).

[2]) Münter a. a. O. S. 49 f.

[3]) Die Künsteleien, die zu einer solchen Deutung verhalfen, hat Reussel in seiner Schrift des näheren beleuchtet.

Was Abarbenel hier bietet, ist eigene Erfindung.[1]) Es lässt sich durchaus kein Beweis erbringen, dass die Juden auch schon im ersten christlichen Jahrhundert den Messias im Zeichen der Fische erwartet hätten. Die spätjüdische apokryphe Literatur, die doch viel von dem kommenden Messias redet, enthält nicht das mindeste von dieser Erwartung. Man hat also nicht das Recht, das christliche Ichthyssymbol auf diesen nicht erweisbaren jüdischen Glauben zurückzuführen. Abarbenel's Danielkommentar aus dem 15. christlichen Jahrhundert ist doch etwas zu spät, als dass er zur Erklärung eines altchristlichen Symbols aus dem zweiten Jahrhundert (also 1300 Jahre früher!!) verwendet werden dürfte.

Wenn Münter ferner auf den Kampf der Sternbilder als dem Anzeichen der neuen Religion aufmerksam macht und besonders den Sibyllenvers:

Ἰχθύες εἰσεδύοντο κατὰ ζωστῆρα λέοντος

hervorhebt, so könnte man auf den Gedanken kommen, dass gerade die Ἰχθύες für das neue Zeitalter in hervorragender Weise charakteristisch sein sollen. Dieser Schein aber schwindet, wenn man den Vers in seinem Zusammenhang belässt. Die betreffende Partie lautet:[2]) V, vv. 512-531:

Ich sah eine Drohung der leuchtenden Sonne unter den Gestirnen
Und schrecklichen Zorn des Mondes in Blitzen;
Die Sterne waren mit Kampf schwanger; Gott erlaubte ihnen, zu kämpfen.
Denn entgegen dem Helios stritten hohe Flammen:
Der Morgenstern eröffnete den Kampf, indem er auf den Rücken des Löwen stieg,
Und tauschte sich, zweigehörnt, den . . . des Mondes ein.

[1]) Er selbst sagt: „Ecce cum omnium coniunctionum magnarum operationes scrutati fuerimus, quae inde usque a mundi conditu fuerunt, non invenimus neque vidimus aliquam in corporalibus et spiritualibus tam efficacem, quam illa magna coniunctio in piscibus fuit anno bis millesimo, trecentesimo et sexagesimo quinto creationis mundi, cum Israel esset in Aegypto, tribus annis ante, quam Moses doctor noster l. m. nasceretur." Bei Reussel Cap. I. § 4 (Die Schrift ist nicht paginiert).

[2]) Nach der Uebersetzung von Fr. Blass bei Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudoepigraphen II (1900) S. 216. Griechischer Text bei Geffcken S. 129.

Der Steinbock traf des jungen Stieres Sehne,
Der Stier aber raubte dem Steinbock den Tag der Heimkehr,
Und Orion raubte die Wage, dass sie nicht mehr blieb.
Die Jungfrau tauschte sich im Widder das Los der Zwillinge ein;
Die Pleiade schien nicht mehr; der Drache verleugnete den Gürtel;
Die Fische krochen hinein am Gürtel des Löwen;
Der Krebs hielt nicht Stand, denn er fürchtete sich vor dem Orion;
Der Skorpion heftete den Schwanz durch den furchtbaren Löwen,
Und der Hund glitt ab von der Flamme der mächtigen Sonne;
Der Wassermann aber entzündete die Macht des starken Morgensterns.
Es erhob sich der Himmel selbst, bis er die Kämpfer erschütterte;
Erzürnt warf er sie vornüber auf die Erde.
Leicht herabgeschleudert zum Bade des Okeanos
Zündeten sie die ganze Erde an; es blieb sternlos der Aether."

Wir sehen, dass der Vers mit den „Fischen" sich vollständig in der eschatologischen Schilderung verliert, eine charakteristische Bedeutung für das messianische Zeitalter wird ihm nicht gegeben. Auch die von Münter herangezogene Erklärung der übrigens nicht datierbaren Gemaraglosse thaninim = dagim hat m. E. keine andere Bedeutung als der in Frage stehende Sibyllenvers.

Dass mancher astronomiekundige Katechet in der Vorbereitungszeit zur Ostertaufe auf das Sternbild der Fische hingewiesen haben

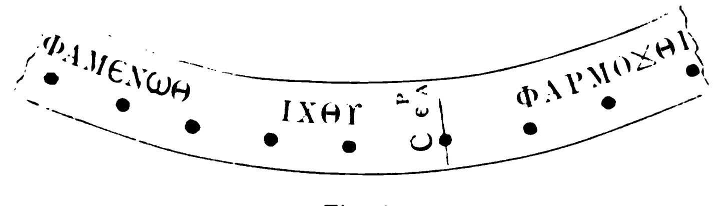


Fig. 1.

mag, ist nicht unmöglich. Manche Sonnenuhr trug ja zwischen den Monatsnamen Februar und März (also in der eigentlichen Taufvorbereitung) das Wort ΙΧΘΥC eingeschrieben. Fig. 1 gibt ein Fragment einer solchen mit ägyptischen Monatsnamen versehenen Sonnenuhr wieder. Es wurde in Rom bei Ausgrabungen in der

Nähe des Klosters S. Lucia gefunden.[1]) Wenn nun der Katechet hierauf Bezug nahm, so konnte er sagen, dass jetzt in der Osterzeit die Sonne in das Zeichen der Fische tritt. Er konnte das Zeichen der Fische auf die aus dem Wasser wiedergeborenen Christen deuten; es blieb ihm aber dann nichts anderes übrig, als die Sonne auf Christus zu beziehen, welcher als Sonne in den Herzen der Christen aufgeht. Christus = Sonne war ja durch das „φῶς τὸ ἀληθινόν“ (Joh. 1, 9), φῶς εἰμι τοῦ κόσμου (Joh. 9, 5), durch die Gleichung ἡμέρα ἡλίου = ἡμέρα κυριακή nahe genug gelegt. Es konnte der Homilet die Taufquelle auch auf den Frühling deuten, wie es Zeno von Verona tat[2]), Christus auf die Frühlingssonne, aber einen Anlass, Christus als Fisch zu bezeichnen, konnte der Katechet aus der homiletischen Verwertung der Sonnenuhr nicht entnehmen.

A. Jeremias hat zur Begründung seiner Hypothese auch die Bemerkung einfliessen lassen: „In den (!) Katakombenlampen sind es zwei Fische, von denen einer den anderen verschlingt.“ Damit sollte also nach Jeremias doch jedenfalls der Gedanke dargestellt sein, dass das alte Zeitalter durch das messianische Zeitalter verschlungen wird. Jeremias hat uns leider nicht angegeben, welche Lampen er im Auge hat. Seine Bemerkung klingt so, als ob die Darstellung von zwei Fischen, von denen einer den anderen verschlingt, ein gewöhnlicher Bilderschmuck der Katakombenlampen sei und nicht vielmehr eine ganz ausserordentliche späte Ausnahme unter den vielen übrigen Darstellungen.

Uebrigens handelt es sich beim christlichen Fischsymbol zunächst einzig um die Deutung von IXΘYC = Christus, nicht aber um „zwei Fische“, welche man allenfalls auf zwei Zeitalter beziehen könnte.

Was Jeremias ferner von dem Wortspiel mit nûn sagt, ist doch eine gar zu unsichere, wenn auch geistreiche Hypothese. Wie gewisse jüdische Kreise zur Messiasbezeichnung J i n o n kamen,

[1]) G. Gatti, Trovamenti risguardanti la topografia e la epigrafia urbana [Bulletino della commissione archeologica comunale di Roma. 1889, 85].

[2]) Lib. II tract. XLV. De die dominico Paschatis (Migne PL 11, 501): „Ver sacrum fontem debemus accipere, cuius divite ex alveo. Favonio non vento, sed spiritu sancto generante, odorem divinum beata spirantes fide, diverso charismate, sed una nativitate ecclesiae flores clarissimi, ac dulces nostri funduntur infantes.“

erklärt sich viel einfacher aus einer Stelle im babylonischen Talmud, wo gesagt wird: „Rabh sagte, die Welt sei nur wegen der Verdienste Davids erschaffen worden; Šemuel sagte, wegen der des Mošeh; R. Johanan sagte, wegen des Messias. — Wie heisst er? In der Schule R. Š i l a s sagten sie, er heisse Š i l o, denn es heisst: Bis Silo kommt (Gen. 49, 10). R. J a n n a j sagte, er heisse J i n o n, denn es heisst: Im Angesicht der Sonne wird sein Name sprossen [jinon] (Ps. 72, 17). In der Schule R. Ḥ a n i n a s sagten sie, er heisse Ḥ a n i n a, denn es heisst: Ich werde euch kein Erbarmen [ḥanina] schenken [Jer. 16, 13] u. s. w.“ [1])

Daraus ergibt sich, dass man wohl in ehrgeizigem Schulinteresse den Namen des Messias mit dem Namen des Lehrers in Zusammenhang bringen wollte: so auch J i n o n mit Jannaj. Von einer Bezugnahme auf die Bedeutung *nun* = Fisch is keine Rede. Das ist auch bei den mittelalterlichen Rabbinen nicht der Fall.[2]) Im 17. Jahrhundert jedoch wurde die Herleitung des jinon von *nun* geläufig.[3]) Dementsprechend stellten manche die Hypothese auf, die alten Christen wären durch die rabbinische Bezeichnung des Messias mit Jinon auf die Benennung ἰχθύς gekommen.[4]) Was hievon zu halten ist, dürfte aus dem Vorausgehenden klar geworden sein. Aber auch angenommen — jedoch nicht zugegeben — die betreffende Talmudstelle hätte mit jinon wirklich, wie Jeremias meint, ein Wortspiel mit nûn intendiert, sie hätte also wirklich die Bezeichnung des Messias als Fisch bereits vorgefunden, so ist immer die Frage noch übrig, ob der betreffende Passus ins erste und zweite christliche Jahrhundert zurückreicht und somit als Grundlage für das christliche Fischsymbol dienen konnte. A. Jere-

[1]) Babyl. Talmud: Sanhedrin XI, 1, II (fol. 98 b). Bei Laz. Goldschmidt, Der babylonische Talmud mit Einschluss der vollständigen Mišnah. VII. Bd. (Berlin 1903) S. 340.

[2]) Vgl. Raymundi Martini Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos cum observationibus Josephi de Voisin et introductione Jo. Benedicti Carpzovi. Lipsiae 1687 fol. 334, 335 = Pars II c. XI n. 19, immer erklärt ינון = filiabit oder = natus, abgeleitet von [illegible].

[3]) Ludovici G., Dissertatio philologica de nomine Christi ecclesiastico acrosticho ἰχθύς, piscis. Lipsiae 1699:

§ 1: „Etenim ינון concordi interpretum suffragio esse a Chaldaeo נון quod piscem tanquam animal omnium maxime prolificum significat.“

[4]) Ludovici l. c.

mias würde demnach eine solche Hypothese, die zur Klärung des in Frage stehenden Problems nichts beiträgt, am besten aus seinem Buche streichen.

§ 4.

Das Fischsymbol und das Neue Testament.

Victor Schultze stellte 1882 den Satz auf, das Symbol des Fisches verdanke seinen Ursprung „offenbar" den Worten Matth. 7, 9. 10[1]): „Oder ist unter euch wohl ein Mensch, der, wenn sein Kind ihn um Brot bittet, ihm einen Stein geben wird? Oder wird er ihm eine Schlange geben, wenn es ihn um einen Fisch bittet?" Die Begründung findet Schultze in Folgendem: Ἰχθύς und ὄφις werden als Gegensätze gegeben. Ὄφις ist schon im N. T. (Apok. 12, 14. 15; 2. Kor. 11, 3) nach Massgabe von 1. Mose 3 Bezeichnung des Teufels, und auch die altchristliche Kunst stellt diesen als Schlange mit Menschenhaupt dar. Dadurch war nahegelegt, dem ἰχθύς, der im Gegensatze zu ὄφις genannt wird, eine Beziehung auf Christus zu geben, und zwar um so mehr, da das unmittelbar vorhergehende ἄρτος (als Gegensatz zu λίθος) sofort an die Selbstbezeichnung Christi als ἄρτος ὁ ἀληθινός, ἀ. τῆς ζωῆς (Joh. 6, 32, 35. 48) erinnern musste."[2])

Schultze hat insofern Recht, als er die Behauptung aufstellt, schon im N. T. sei ὄφις die Bezeichnung des Teufels; aber er hätte neben den weniger beweiskräftigen Stellen Apok. 12, 14. 15; 2. Kor. 11, 3 viel besser auf Apok. 20, 2 verwiesen, wo es heisst: „Καὶ ἐκράτησεν τὸν δράκοντα, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὅς ἐστιν Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς." Er hätte auch noch verweisen können auf die merkwürdige Erklärung des Wortes Satan bei Justin: „τὸ γὰρ σατᾶ ἐν τῇ Ἰουδαίων καὶ Σύρων φωνῇ ἀποστάτης ἐστί, τὸ δὲ νᾶς ὄνομα ἐξ οὗ ἡ ἑρμηνεία ὄφις ἐκλήθη· ἐξ ὧν ἀμφοτέρων τῶν εἰρημένων ἓν ὄνομα γίνεται σατανᾶς." [3]) Wir sehen daraus zur Genüge, das ὄφις wirklich neben δράκων eine geläufige Bezeichnung für Teufel war. Eine andere Frage aber ist es, ob man nun auch die „Schlange" in Matth. 7, 10 auf den Teufel gedeutet hat. Eine derartige Stelle ist in den zwei ersten

[1]) Die Katakomben. Die altchristlichen Grabstätten. Ihre Geschichte und ihre Monumente. Leipzig 1882. S. 117.

[2]) A. a. O. S. 129.

[3]) Dial. c. Tryph. c. 103 (ed. Otto II³, 370).

Jahrhunderten nirgends in der patristischen Literatur zu finden. Eine solche Deutung war bei Erklärung dieser Schriftstelle auch gar nicht nahegelegt. Das Bild von Brot und Stein, von Fisch und Schlange war so einfach und klar, so naturentsprechend, dass eine weitere Deutung vollständig abseits liegt. Wenn Schultze meint, es sei nahegelegen, „dem ἰχθύς, der im Gegensatz zu ὄφις genannt wird, eine Beziehung auf Christus zu geben, und zwar um so mehr, da das unmittelbar vorhergehende ἄρτος (als Gegensatz zu λίθος) sofort an die Selbstbezeichnung Christi als ἄρτος ὁ ἀληθινός, ἄ. τῆς ζωῆς (Joh. 6, 32. 35. 48) erinnern musste, so muss ich gestehen, mir ist bei der Lektüre von Matth. 7, 9 noch niemals der Gedanke an die Eucharistie gekommen, es wird wohl den meisten ähnlich gehen wie mir. Ein so einfaches, klares aus dem täglichen Leben entnommenes Bild will in seinem natürlichen Sinne betrachtet sein, nicht aber in einer erkünstelten Deutung. Nach Schultze müsste schon am Anfang des zweiten Jahrhunderts die Stelle Matth. 7, 10 folgende Deutung gefunden haben: „Oder wird er dem Kind den Teufel geben, wenn es ihn um Christus bittet?“ Zu einer solchen an sich schon höchst unwahrscheinlichen Deutung wäre doch eine ziemlich umständliche Exegese notwendig. Für eine solche lässt sich aber in einer so frühen Zeit nicht der geringste Beweis erbringen, mag man auch die exegetischen Künste, wie sie z. B. der Verfasser des Barnabasbriefes beliebt, noch so sehr hervorheben. Nach alledem ist der Versuch V. Schulze's, das Fischsymbol aus Matth. 7, 9. 10 herzuleiten, abzulehnen.

Nicht glücklicher ist der Versuch Heuser's, den Ursprung des Fischsymbols aufzufinden. Nachdem er bemerkt, dass die Deutung des Fisches als Symbol Christi jedenfalls älter sei, als die Akrostichis in den sibyllinischen Büchern, da sich das Symbol bereits auf Denkmälern aus dem ersten oder dem Anfang des zweiten Jahrhunderts finde, fährt er fort:

„Wir haben es hier mit einem tiefsinnigen Symbol christlichen Ursprungs zu tun, welches seinen tiefsten Ursprung wohl nicht in der Deutung der Buchstaben des Wortes ἰχθύς, sondern in der bedeutungsvollen Beziehung hat, in welcher nach der übereinstimmenden Erklärung der hl. Väter der Fisch in den evangelischen Erzählungen (Luc. 14, 42; Joh. 6, 11; 21, 8—13

und Matth. 14, 19) zu dem leidenden und dem eucharistischen Erlöser steht."[1])

Was sagen uns diese Stellen?

1) Luc. 24, 42 bezieht sich auf die Erscheinung des Auferstandenen im Kreise seiner Jünger, die er zum Zeichen seiner tatsächlichen Auferstehung fragte: „Habt ihr etwas zu essen?" V. 42 sagt sodann: „Sie aber reichten ihm ein Stück gebratenen Fisches und Honigseim."

2) Joh. 6, 11 berichtet die Speisung der 5000 mit fünf Gerstenbroten und zwei Fischen. Das gleiche Matth. 14, 19.

3) Joh. 21, 8—13: Das Mahl am See Genesareth. V. 9: „Wie sie nun ans Land stiegen, sahen sie ein Kohlenfeuer bereitet und einen Fisch darauf und Brot" . . . V. 13: „Und Jesus kam und nahm das Brot und gab es ihnen und den Fisch ebenso."

Heuser spricht von einer übereinstimmenden Erklärung der hl. Väter, wonach der Fisch in diesen evangelischen Stellen auf den leidenden und eucharistischen Christus gedeutet wird. Man glaubt wunder, wie oft diese Stellen von den Vätern, und zwar in Uebereinstimmung, in dieser Weise interpretiert worden wären. — Wie steht es in Wirklichkeit?

Für die Stelle Joh. 21, 8—13 lässt uns der Johanneskommentar des Origenes im Stich; wir können also nicht mehr ermitteln, wie die so sehr zur Allegorie geneigte alexandrinische Schule die betreffende Partie interpretiert hat.[2]) Eine Deutung der Stelle auf Christus finden wir erst um 416 bei Augustin: In Johannis evangelium tractatus 123: „Piscis assus, Christus est passus. Ipse est et panis qui de coelo descendit."[3]) Um den Ursprung des Fischsymbols festzustellen, ist aber eine Stelle aus so später Zeit nicht geeignet. Das Fischsymbol war längst vorhanden und auch Augustin kannte es aus der Tradition (Vgl. de civ. dei XVIII, 23) und wandte es zur Erklärung von Joh. 21, 8—13 an. Dass diese Stelle selbst aber Anlass zum Fischsymbol geworden wäre, lässt

[1]) In F. X. Kraus, Realencyklopädie der christl. Altertümer I (1882) S. 520.

[2]) Κατὰ Κέλσου I, c. 70 (GCS: Origenes I, 124. 12) verweist Origenes zwar einmal auf die Stelle, begründet aber mit dem Essen des Fisches nur die wahre Leiblichkeit Jesu: „σαφῶς δὲ φαίνεται ἰχθύος μετὰ τὴν ἀνάστασιν, βεβρωκώς · κατὰ γὰρ ἡμᾶς σῶμα ἀνειλήφει, ὡς γενόμενος ἐκ γυναικός."

[3]) Migne P L 35, 1966.

sich nicht beweisen. Die Auslegung eines anonymen Afrikaners (Prosper?) um 440 in seinem Werke De promissionibus et praedictionibus II, 39 sind nichts weiter als eine Wiederholung der Exegese Augustins. Es heisst da, nachdem die Vertreibung des Dämons Asmodäus und die Heilung des greisen Tobias berichtet ist: „Hoc egit piscis magnus ex passione sua Christus purgans Mariam, a qua expulit septem daemonia; . . . . His igitur possessa, cum sint posteriora eius deteriora prioribus, piscis nostri liberatur medicina, quia ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia. Qui tributum pro se et pro Petro, et caecato lumen reddidit Paulo, satians ex se ipso in littore discipulos, et toti se offerens mundo ἰχθύν. Namque Latine piscem sacris litteris maiores nostri hoc interpretati sunt, ex Sibyllinis versibus colligentes, quod est, Jesus Christus Filius Dei Salvator, piscis in sua passione decoctus, cuius ex interioribus remediis quotidie illuminamur et pascimur. [1])

Von Augustin ab kehrt diese Auslegung des piscis assus = Christus passus ständig wieder. Wir finden sie bei Petrus Chrysologus [2]), bei Eucherius [3]), bei Gregor dem Grossen [4]) u. s. w. Für die Aufhellung des Ursprungs des Fischsymbols haben diese späten allegorisierenden Erklärungsversuche keine Bedeutung.

§ 5.

Das Ichthyssymbol und die Bedeutung der Taufe Jesu.

„Secundum ΙΧΘΥΝ nostrum Jesum Christum in aqua nascimur." Diesen Satz in Tertullians Schrift De baptismo c. 1. hält H. Achelis für die Untersuchung nach dem Ursprung des Fischsymbols besonderer Beachtung wert. Achelis meint nämlich, Tertullian sage hier „auch Christus sei im Wasser geboren"; es sei dies die schon vor Tertullian häufiger zutage tretende Anschauung, die Gottheit Christi habe in seiner Jordantaufe ihren Grund. Diese auf der göttlichen Stimme, welche bei dieser Gelegenheit Christus als Gottes Sohn anerkannte (Matth. 3, 17;

[1]) De promissionibus et praedictionibus II, c. 39 n. 90 (Migne PL 51, 816).
[2]) Sermo 55 (Migne PL 52, 354)
[3]) Lib. formul. spiritalis intelligentiae c. 5 (Migne PL 50, 748).
[4]) Homiliar. in Evangelia l. II Homil 24 (Migne PL 76, 1187).

Mark. 1, 11; Luk. 3, 22), aufbauende Anschauung habe dann später in dem zufällig durch Buchstabenspielerei entstandenen Akrostich IXΘYC einen treffenden sinnbildlichen Ausdruck gefunden. In der hohen Bedeutung, welche man der Taufe Jesu beimass, will Achelis den tieferen Grund gefunden haben, warum die Buchstabenspielerei Ἰησοῦς Χριστὸς θεοῦ υἱὸς σωτήρ = IXΘYC sich verbreitete und beliebt wurde.[1]) J. Wilpert hat bereits in einer umfangreichen Studie gegen diese Ausführungen Achelis' Stellung genommen, sie aber nicht einer Widerlegung wert gefunden.[2]) Er selbst interpretiert die Tertullianstelle mit „nach dem Vorgange Christi (secundum IXΘYN) getauft"[3]), umgeht aber damit die Schwierigkeit, die darin liegt, dass es nicht heisst: „secundum ἰχθὺν nostrum Jesum Christum in aqua b a p t i z a m u r", sondern n a s c i m u r.

Wie steht es nun tatsächlich mit der Hypothese von Achelis, wenn wir sie vom dogmengeschichtlichen Standpunkt aus betrachten? Wie hat die altchristliche Theologie die Himmelsstimme bei der Taufe Jesu aufgefasst? Wurde tatsächlich die „Vergöttlichung" Jesu mit seiner Taufe im Jordan in Verbindung gebracht?

Die Stellung der Theologie der ersten zwei Jahrhunderte zu diesen Fragen hätte Achelis einer genauen Untersuchung unterziehen müssen, zumal er der Beantwortung in seinem Sinn eine so hohe Bedeutung für die Verbreitung des Ichthyssymboles beilegen wollte.

Vor allem ist zu bemerken, dass Tertullian die Gottheit Christi nicht mit seiner Taufe beginnen lässt. Zwar könnte man den Satz „secundum IXΘYN . . . in aqua nascimur" darauf hindeuten, dass auch Christus eine geistige Geburt durchmachte, mit welcher die Wiedergeburt des Christen in Beziehung gesetzt wird. Diese Deutung ist aber nur dann möglich, wenn man die übrige Theologie Tertullians ausser Acht lässt. An anderer Stelle formuliert nämlich Tertullian die Bedeutung der Taufe Jesu dahin: „Baptizato enim Christo, i d e s t s a n c t i f i c a n t e aquas in suo baptismate, omnis plenitudo spiritalium retro charismatum in

---

[1]) Das Symbol des Fisches S. 15 u. 50 f.

[2]) Prinzipienfragen der christlichen Archäologie. Freiburg i. B. 1889 S. 43.

[3]) A. a. O. S. 59. — Fractio panis. 1895 S. 116 sagt er allerdings: „nach dem Vorgange des IXΘYC . . . geboren", lässt aber die Schwierigkeit trotzdem beiseite.

Christo cesserunt.“[1]) Tertullian hat hier in der Taufe Jesu nicht den Anfang seiner Gottessohnschaft gesehen, sondern die Erfüllung und das Aufhören der Geistesgaben in seiner Person. Auch die übrigen Aeusserungen Tertullians über die christologische Frage, wie sie etwa bei D'Alès[2]) nachzulesen sind, schliessen die Anschauung von Achelis bezüglich des angeführten Satzes aus.

Besonders wichtig ist eine Partie in der Schrift gegen Marcion, worin er diesem nach Anführung von Is. 11, 1—2 mit den Worten entgegnet: „Christum enim in floris figura ostendit, oriturum ex virga profecta de radice Jesse, id est virgine generis David, filii Jesse, in quo Christo consistere haberet tota substantia spiritus, non quasi postea obventura illi, qui semper spiritus dei fuerit, ante carnem quoque, — ne ex hoc argumenteris prophetiam ad eum Christum pertinere, qui ut homo tantum ex solo censu David postea consecuturus sit dei sui spiritum, — sed quoniam exinde, quo floruisset in carne sumpta ex stirpe David, requiescere in illo haberet omnis operatio gratiae spiritalis et concessare et finem facere, quantum ad Judaeos.“[3]) Tertullian tritt also der etwaigen Folgerung, dass Jesus der Geistesankunft bedurft hätte, nachdrücklich entgegen. Für Tertullian kann demnach das Tauferlebnis Jesu nicht erst die Gottessohnschaft bedingen.

Aber auch sonst hat die Anschauung von der Vergöttlichung Jesu durch das Tauferlebnis in der Christologie der ersten zwei Jahrhunderte nicht die Rolle gespielt, die Achelis ihr zuweisen möchte.

Ignatius von Antiochien weiss ähnlich wie Tertullian den Zweck der Taufe Jesu nur mit dem Worte zu kennzeichnen: „Unser Gott, Jesus der Christus . . . ward geboren und getauft, auf dass er durch Leiden das Wasser reinige.“[4]) Im Briefe an die Smyrnäer K. 1, 1 sagt er im Anschluss an Matth. 3, 15 von Jesus nur „βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη

[1]) Adv. Jud. c. 8. (Oehler II, 718).
[2]) La théologie de Tertullien. Paris 1905 p. 198 ff., auch p. 162—185.
[3]) Adv. Marcionem V, 8 (ed Kroymann: CSEL 47, 598. 6 ff.).
[4]) Ad Eph. c. 18, 2 (Funk P. A. I[2], 226 s): „ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ.“

ὑπ' αὐτοῦ."[1]) Nicht anders wissen die Eclogae ex scripturis prophetarum bei Klemens von Alexandrien: „Unser Heiland, der selbst der Taufe nicht bedurfte, wurde deshalb getauft, damit er für die zur Wiedergeburt bestimmten alles Wasser heilige."[2])

Anscheinend wurde die Frage, warum denn Christus getauft wurde, im zweiten Jahrhundert öfters gestellt, und zwar gerade aus dem kirchlichen Glaubensbewusstsein heraus, dass ein eigentlicher Grund bei dem Gottessohn dazu doch nicht vorhanden sein könne. Eine Antwort auf derlei Fragen ist uns noch erhalten von Melito von Sardes in einem Fragment seiner Schrift Περὶ λουτροῦ. Die geltend gemachten Bedenken sucht er darin zu zerstreuen durch folgenden Vergleich: „Wenn die Sonne mit den Sternen und dem Monde sich badet im Ozean, warum sollte da Christus nicht kommen zur Taufe im Jordanfluss? Der König der Himmel, der Herr der Schöpfung, die Sonne des Aufgangs, der erschien den Toten im Hades und den Sterblichen auf Erden, er, der als die allein wahre Sonne aufging aus den Himmelshöhen?"[3]) Das ist aber auch alles, was Melito zur Begründung der Taufe Jesu zu sagen weiss. Was aus den Worten herausklingt ist der Gedanke, dass Christus so wenig das Taufbad brauchte, wie die strahlende Sonne das Bad im Ozean.

Es gab nun freilich im zweiten Jahrhundert (vielleicht auch schon im ersten) Darstellungen des Tauferlebnisses Jesu, welche den Beginn der Gottessohnschaft Jesu erst mit seiner Taufe zu verknüpfen scheinen. Hierher gehört das Ebionitenevangelium, das nach dem Fragment bei Epiphanius die Taufe Jesu also schilderte: „Da das Volk getauft war, kam auch Jesus und wurde von Johannes getauft. Und wie er von dem Wasser heraufstieg, taten sich die Himmel auf und er sah den heiligen Geist (Gottes) in Gestalt einer Taube, die herabkam und in ihn hineinging. Und eine Stimme geschah vom Himmel, die sprach: Du bist mein geliebter Sohn; an dir habe ich mein Wohlgefallen gefunden. Und

[1]) Funk P A I², 282.

[2]) Clem. Al. Eclogae c. 7 (ed. Dindorf Vol. III p. 458): „καὶ διὰ τοῦτο ὁ σωτὴρ ἐβαπτίσατο μὴ χρῄζων αὐτός, ἵνα τοῖς ἀναγεννωμένοις τὸ πᾶν ὕδωρ ἁγιάσῃ."

[3]) Pitra, Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata T. II (1884) p. 5.

wiederum: Heute habe ich dich gezeugt (ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε)."[1]) Deutlicher noch heisst es in einem Hymnus der häretischen Sibylle aus dem zweiten Jahrhundert: „Des unsterblichen grossen Sohn, den sangeswerten, erhebe ich aus vollem Herzen, dem den Thron der höchste Vater zum Besitz gegeben, als er noch nicht geboren war; danach im Fleische wurde er zum zweitenmale erweckt (τὸ δισσὸν ἠγέρθη), als er sich wusch in den Strudeln des Jordanflusses."[2]) Das τὸ δισσὸν ἠγέρθη scheint mir eine Art Wiedergeburt auch bei Jesus anzunehmen. Es wird die gleiche Auffassung sein, wie sie bei Theodot dem Lederhändler begegnet, der Jesus bei der Jordantaufe mit göttlichen Kräften ausgerüstet werden liess.[3])

Die eigenartige Auffassung von der Taufe Jesu hängt m. E. zusammen mit der damals geläufigen Art des messianischen Weissagungsbeweises, wonach man das scheinbar unwichtigste Ereignis im Leben Jesu durch ein Wort aus dem alten Testamente zu erweisen suchte. Man denke nur an Justin's Dialog mit dem Juden Trypho. Die Methode des Weissagungsbeweises hat für das zweite Jahrhundert das Κήρυγμα Πέτρου gekennzeichnet in den Worten: „Als wir aber die Bücher der Propheten, die wir in Händen hatten, aufschlugen, in denen sie teils in Gleichnissen, teils in Rätselworten, teils unverblümt und ausdrücklich Jesus Christus nennen, fanden wir darin seine Erdenwirksamkeit und seinen Tod, und das Kreuz und alle anderen Strafen, die ihm die Juden auferlegt hatten, und seine Auferstehung und seine Himmel-

---

[1]) Epiphanius haer. XXX 13 (ed Oehler Corp. haeres. tom. II, 1, p. 262 f. Auch bei Preuschen E., Antilegomena², p. 11, 7 ff.

[2]) K. VI, 1—5 (ed. J. Geffcken: GCS: Oracula Sibyllina p. 130) Vgl. auch bei E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen (1904) S. 322.

[3]) Der dogmengeschichtlich ausserordentlich wichtige Bericht lautet bei Hippolyt. Philosophumena VII, 35 (ed. Duncker p. 406): „φάσκει . . . τὸν μὲν Ἰησοῦν εἶναι ἄνθρωπον ἐκ παρθένου γεγενημένον κατὰ βουλὴν τοῦ πατρός, βιώσαντα δὲ κοινῶς πᾶσιν ἀνθρώποις καὶ εὐσεβέστατον γεγονότα ὕστερον ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος ἐπὶ τῷ Ἰορδάνῃ κεχωρηκέναι τὸν Χριστὸν ἄνωθεν κατεληλυθότα ἐν εἴδει περιστερᾶς, ὅθεν οὐ πρότερον τὰς δυνάμεις ἐν αὐτῷ ἐνηργηκέναι, ἢ ὅτε κατελθὸν ἀνεδείχθη ἐν αὐτῷ τὸ πνεῦμα, ὃ εἶναι Χριστὸν προσαγορεύει. Θεὸν δὲ οὐδέποτε τοῦτον γεγονέναι οὗτοι θέλουσιν ἐπὶ τῇ καθόδῳ τοῦ πνεύματος, ἕτεροι δὲ μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν."

fahrt vor dem Gericht über Jerusalem, wie alles dies aufgezeichnet war, was er erleiden musste und was nach ihm sein werde. Als wir das erkannt hatten, kamen wir zum Glauben an Gott wegen der Aussagen der Schrift über ihn."[1]) Dieser Weissagungsbeweis wurde derart scharf betont, dass die gleiche Schrift sagen kann: „Ohne die Schrift (sc. d. A. T.) behaupten wir nichts" („οὐδὲν ἄτερ γραφῆς λέγομεν").[2]) Bei dieser Betonung der prophetischen Verkündigung suchte der Apologet des Christentums auch nach einem Prophetenwort für die Himmelsstimme am Jordan. Es fand sich in Psalm 2,7: „Der Herr sprach zu mir, mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt." Prophezie und Erfüllung flossen für das damalige Bewusstsein vollständig ineinander. Es kann daher nicht überraschen, wenn das Psalmenwort in der Fassung: σήμερον γεγέννηκά σε einfach mit der Taufstimme identifiziert wurde und dementsprechend sogar in viele Handschriften des Lukasevangeliums übergegangen ist.

Th. Zahn hat nach Sabatier, Tischendorf und Semisch das hier einschlägige Material zusammengestellt.[3]) H. Usener hat die betreffenden Texte in seinen religionsgeschichtlichen Untersuchungen ausführlich abgedruckt und besprochen.[4])

H. Usener meint zu dieser Darstellung des Tauferlebnisses: „Es leuchtet unmittelbar ein, dass diese Auffassung der Jordantaufe nur möglich war bei der Grundansicht, dass Jesus als Mensch geboren erst durch die Herabkunft des heiligen Geistes zum Sohne Gottes geworden sei."[5]) Diese Auffassung der Taufstimme hat in manchen Kreisen sicherlich Geltung gehabt. Von den Ebioniten

---

[1]) Bei Clemens Al. Strom. VI, 15, 128 (ed. Stählin GCS: Clem Al. II, 496). Bei Preuschen E., Antilegomena² (1905) S. 91. 194.

[2]) A. a. O.

[3]) Geschichte des Neutestamentlichen Kanons Bd. I. (1888) S. 542 A. 1.

[4]) Religionsgeschichtliche Untersuchungen I: Das Weihnachtsfest (Bonn 1889) S. 40 ff. — Die Texte sind auch angeführt und erläutert bei Resch A., Agrapha, Ausserkanonische Evangelienfragmente. T. U. V. Bd. (1889) Heft 4 S. 346 ff.: Apokryphon 4. In der neuen Auflage: Agrapha, Ausserkanonische Schriftfragmente T. U. N. F. XV, 3. u. 4. Heft (1906) S. 222 f. hat R. bloss die Fundorte der Stellen angegeben, da er die betreffenden Texte inzwischen in einer anderen Schrift zusammengestellt hatte. Siehe A. Resch, Ausserkanonische Paralleltexte zu den Evangelien. III. Heft. Paralleltexte zu Lucas. Lpzg. 1895 (TU. X. Bd. Heft 3) S. 20 ff.

[5]) A. a. O. S. 49.

hat es uns Epiphanius aufbewahrt.[1]) Auch in den Gemeinden, wo man das nazaräische Hebräerevangelium las, wird man ähnlich gedacht haben. In diesem Evangelium lautete der Taufbericht nach Hieronymus also: „Factum est autem, cum ascendisset dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum, et dixit illi: ‚Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires et requiescerem in te. Tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum‘.“[2]) Nach anderen Stellen des gleichen Evangeliums wurde der hl. Geist als die Mutter Jesu betrachtet. So sagt Origenes: Ἐὰν δὲ προσιῆταί τις τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον, ἔνθα αὐτὸς ὁ σωτήρ φησιν „Ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ“.[3]) Danach scheint die Herabkunft des Geistes auf Jesus in gleicher Weise als Vergöttlichung Jesu wie im Evangelium der Ebioniten.

H. Usener möchte diese in judenchristlichen Kreisen geläufige Auffassung von der Bedeutung der Jordantaufe Jesu als die ursprüngliche den synoptischen Evangelien zugrunde liegende annehmen.[4]) Wir werden uns anderswo damit auseinandersetzen.[5]) Hier möchte ich ausser den oben angeführten Stellen aus Ignatius,

[1]) haer. XXX c. 29 (ed. Oehler Corp. haeres. II, 1 p. 290): „ὦ ἠπατημένε Ἐβίων . . . καὶ οὐχὶ μετὰ τὸ τριακοστὸν ἔτος ἐποίει τοῦτο, ἵνα εἴπῃς, ὅτι ἀφ' οὗ ἦλθε τὸ πνεῦμα εἰς αὐτὸν Χριστὸς ἐγένετο . . . p. 292: Εἰ τοίνυν ἀπὸ νηπίου οἶδε τὸν ναὸν καὶ τὸν πατέρα, οὐκ ἄρα ψιλὸς ἄνθρωπος ὁ γεννηθεὶς Ἰησοῦς, οὐδὲ μετὰ τὸ τριακοστὸν ἔτος, μετὰ τὸ ἐλθεῖν εἰς αὐτὸν τὸ εἶδος τῆς περιστερᾶς υἱὸς καὶ Χριστὸς ἐκαλεῖτο, ἀλλὰ εὐθὺς ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ δεῖν αὐτὸν εἶναι ἐδίδασκεν.“ Vgl. haer. XXX c. 14 (II, 1 p. 264); c. 16 (II, 1 p. 266): „Ἰησοῦν γεγεννημένον ἐκ σπέρματος ἀνδρὸς λέγουσι, καὶ ἐπιλεχθέντα, καὶ οὕτω κατὰ ἐκλογὴν υἱὸν θεοῦ κληθέντα, ἀπὸ τοῦ ἄνωθεν εἰς αὐτὸν ἥκοντος Χριστοῦ ἐν εἴδει περιστερᾶς.“

[2]) Nach Hieronymus In Is. comment IV. zu 11, 2 (Migne PL 14, 145) bei Preuschen, Antilegomena² p. 4f.

[3]) Johanneskommentar II, 12, 87 (ed. E. Preuschen: GCS: Origines IV, 67. 19 ff). Vgl. dazu Origenes, Homil. in Jerem. XV, 4 (ed. E. Klostermann: GCS: Origenes III, 128. 26 ff.).

[4]) Das Weihnachtsfest. S. 52. So auch neuestens wieder F. Spitta, Beiträge zur Erklärung der Synoptiker Nr. 3: Die Himmelsstimme bei der Taufe Luk. 3, 22 in ihrer Bedeutung für das synoptische Problem (Zeitschr. für die neut. Wissenschaft 1904 S. 308—316).

[5]) Vgl. übrigens J. Bornemann, Die Taufe Christi durch Johannes in der dogmatischen Beweisführung der vier ersten Jahrhunderte. Leipzig 1896.

Melito und Tertullian noch auf zwei ganz charakteristische Zeugen hinweisen, mit denen sich Usener's Auffassung nie und nimmer vereinbaren lässt. Es sind Justin und Klemens von Alexandrien. Ihr Zeugnis ist um so wertvoller, als beide in ihrer Evangeliumhandschrift den Text lasen „ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε“ und trotzdem das Tauferlebnis Jesu nicht als eine Vergöttlichung, auch nicht als irgend eine Vervollkommnung auffassten. Justin empfindet den Wortlaut als eine Schwierigkeit. Er deutet aber das Wort „Heute habe ich dich gezeugt“ nicht auf eine in diesem Augenblick erfolgte Erhöhung zum Sohne Gottes, sondern bemerkt: „τὸ πνεῦμα οὖν τὸ ἅγιον καὶ διὰ τοὺς ἀνθρώπους ὡς προέφην, ἐν εἴδει περιστερᾶς ἐπέπτη αὐτῷ, καὶ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν ἅμα ἐληλύθει, ἥτις καὶ διὰ Δαυὶδ λεγομένη, ὡς ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ λέγοντος, ὅπερ αὐτῷ ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἔμελλε λέγεσθαι· „υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε“. τότε γένεσιν αὐτοῦ λέγων γίνεσθαι τοῖς ἀνθρώποις, ἐξ ὅτου ἡ γνῶσις αὐτοῦ ἔμελλε γίνεσθαι“.[1]) Justin versteht demnach unter der γένεσις die Kundgabe der bereits vorhandenen Gottessohnschaft Jesu an die Menschen. Auch Klemens von Alexandrien lässt die Gottheit Jesu nicht erst mit dem Tauferlebnis beginnen; für ihn ist er bereits vor der Taufe Logos und Gott. Seine Erklärung der Taufe Jesu fasst er dahin zusammen: „αὐτίκα γοῦν βαπτιζομένῳ τῷ κυρίῳ ἐπήχησε φωνὴ μάρτυς ἠγαπημένου „υἱός μου εἶ σὺ ἀγαπητός, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε“. Πυθώμεθα οὖν τῶν σοφῶν· σήμερον ἀναγεννηθεὶς ὁ Χριστὸς ἤδη τέλειός ἐστιν ἤ, ὅπερ ἀτοπώτατον, ἐλλιπής. εἰ δὲ τοῦτο, προσμαθεῖν τι αὐτῷ δεῖ. ἀλλὰ προσμαθεῖν μὲν αὐτὸν εἰκὸς οὐδὲ ἓν θεὸν ὄντα. οὐ γὰρ (ἂν) μείζων τις εἴη τοῦ λόγου οὐδὲ μὴν διδάσκαλος τοῦ μόνου διδασκάλου. μή τι οὖν ὁμολογήσουσιν ἄκοντες τὸν λόγον, τέλειον ἐκ τελείου φύντα τοῦ πατρός, κατὰ τὴν οἰκονομικὴν προδιατύπωσιν ἀναγεννηθῆναι τελείως: καὶ εἰ τέλειος ἦν, τί ἐβαπτίζετο ὁ τέλειος; ἔδει, φασί, πληρῶσαι τὸ ἐπάγγελμα τὸ ἀνθρώπινον. παγκάλως. φημὶ γάρ· ἅμα τοίνυν τῷ βαπτίζεσθαι αὐτὸν ὑπὸ Ἰωάννου γίνεται τέλειος; δῆλον ὅτι. οὐδὲν οὖν πρὸς αὐτοῦ προσέμαθεν; οὐ γάρ· τελειοῦται δὲ τῷ λουτρῷ μόνῳ καὶ τοῦ πνεύματος τῇ καθόδῳ ἁγιάζεται; οὕτως ἔχει.“[2]) Es ist zwar nicht ganz klar, welche Wirkung Klemens der Taufe Jesu mit dem ἀναγεννηθῆναι zuschreibt, sicher

[1]) Dial. 88 (ed. Otto II³, 324). Zur Taufstimme vgl. Dial. 103 (II³ 372): „ἅμα τῷ ἀναβῆναι αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ τοῦ Ἰορδάνου, τῆς φωνῆς αὐτῷ λεχθείσης· υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.“

[2]) Paedagog I c. VI § 25. $_{2, 3}$ (ed. O. Stählin GCS: Clemens I, 105. $_{4}$ ff.)

aber ist, dass er nicht die Vergottung als deren Wirkung auffasste.

Auch die syrische Theologie, die zuweilen eine ganz altertümliche Ausdrucksweise bewahrt hat, weiss nichts von einer durch die Jordantaufe bewirkten Vergöttlichung Jesu. Zwar bietet Ephräm in seinem 10. Hymnus auf Maria einmal die merkwürdige Partie: „Filius es Mariae, et unum es verbum dei, supernaturaliter e matre, naturaliter e patre, extraordinarie e Jordane natum; e flumine, e matre et e patre unus idemque es puer deus."[1]) Aehnlich Sermo de domino nostro c. 2: „Idem ipse natus est ex deo secundum naturam suam et ex homine praeter naturam suam et ex baptismo praeter consuetum ipsi morem, ut nascamur ex homine iuxta naturam nostram et ex deo praeter naturam nostram atque ex spiritu praeter consuetum nobis morem . . . Genuit eum Pater et per eum creavit creaturas; peperit eum caro et per eum occidit voluptates; peperit eum baptismus, ut per illum maculas ablueret: pepererunt eum inferi, ut per illum eorum thesauri diriperentur."[2]) Dass aber Ephräm die Gottessohnschaft Jesu nicht erst mit dem Tauferlebnis beginnen lässt, das beweisen zur Genüge die anderweitigen Ausführungen: z. B. Hymnus XV, 4, 5 (De ecclesia et virginitate):

„Descendit dominus et baptizatus est in aquis visibilibus, ut infunderet eis virtutem invisibilem, qua baptizatus in eis congredi posset cum diabolo. Beatus es, o Jordanes, flumen parvum, quia qui est mare diffusum descendit et baptizatus fuit in te, qui uni guttulae eius non sufficiebas, ipse vero diluvio vitae abluit peccata. O beatas undas tuas, quae ablutae sunt descensu sanctissimi, qui se dimisit, ut in te ablueretur. Suo baptismo descendens aperuit baptismum in ablutionem animarum."[3]) Besonders klar wird die syrische Auffassung über die Bedeutung der Taufe Jesu zum Ausdruck gebracht in dem Dialog zwischen Johannes und Jesus im Hymnus XIV in Fest. Epiph. 27, 28, 31, 32:

Joh.: „Quid proderit tibi baptismus?"

Jes.: „Sponsa quam desponsasti mihi exspectat, ut in fluvium descendens baptizer et sanctificem eam"...

[1]) Hymn. X, 10 (ed. Lamy II, 558 s).
[2]) ed. Lamy I, 150.
[3]) ed. Lamy IV, 532.

Joh.: „Aquae viderunt te et valde tremuerunt; viderunt te aquae et concussae sunt; spumat prae agitatione amnis et ego infirmus quomodo tibi baptismum conferre audeam?"

Jes.: Aquae baptismo meo sanctificantur, ignem spiritumque a me accipiunt. Quod nisi baptismum accepero, facultatem non habebunt, generandi filios immortales."[1])

Für unseren Zweck genügt es hier, festgestellt zu haben, dass besonders nach dem Zeugnis des Justin und Klemens[2]) in der kirchlichen Auffassung des zweiten Jahrhunderts die Taufe Jesu nicht die Bedeutung einer Vergöttlichung Christi hatte. Daraus folgt, dass man vom wissenschaftlichen Standpunkt aus nicht das Recht hat, das Ichthyssymbol auf eine Anschauung zurückzuführen, die für kirchliche Kreise bis jetzt noch nicht nachgewiesen ist.

§ 6.

IXΘΥC und die Sibyllenakrostichis Ἰησοῦς Χρειστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ.

Im 8. Buch der sibyllinischen Orakel sind die Verse 217—250 derart abgefasst, dass die Anfangsbuchstaben der einzelnen Verse aneinandergereiht die Worte ergeben Ἰησοῦς Χρειστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ. Diese fünf Worte bilden wiederum eine Akrostichis IXΘΥC, also das Wort, um das sich unsere Untersuchung dreht. Es erhebt sich nun die Frage: ist diese Akrostichis IXΘΥC der Anlass zum christlichen Fischsymbol geworden, oder ist die Akrostichis nur der Niederschlag einer längst bekannten Symbolik? Hermann Usener

---

[1]) ed. Lamy I, 122, 124.

[2]) Von Interesse mag noch die Anschauung des allerdings für unsere Untersuchung etwas späten Laktantius sein, da auch er den Psalmentext als Himmelsstimme anführt. Er sagt Divin. inst. lib. IV, 15 (ed. Brandt: CSEL 19, 329 s): „Cum primum coepit adolescere, tinctus est ab Johanne propheta in Jordane flumine, ut lavacro spiritali peccata non sua, quae utique non habebat, sed carnis quam gerebat aboleret, ut quemadmodum Judaeos suscepta circumcisione, sic etiam gentes baptismo id est purifici roris perfusione salvaret. Tunc vox audita de caelo est: filius meus es tu, ego hodie genui te. Quae vox apud David praedicta invenitur. Et descendit super eum spiritus dei formatus in specie columbae candidae. Exinde maximas virtutes coepit operari, non praestrigiis magicis, quae nihil veri ac solidi ostendant, sed vi ac potestate caelesti: quae iam pridem prophetis nuntiantibus canebantur."

hielt es für „allein denkbar, dass, weil das Bild des Fisches lebendig und verbreitet war, klügelnder Witz sich das griechische Wort beschaute und ihm durch jene anagrammatische Entdeckung nur tiefere Bedeutung verlieh.“[1]) Für Usener ist es undenkbar, dass man erst aus jenen Worten durch Zufall oder anagrammatisches Spiel das Symbol herausgelesen habe. Er stellt die Frage: „Eine bildliche Vorstellung, die durch Jahrhunderte den alten Christen wichtig war, sollte durch blosse Spielerei entstanden sein und dann sofort allen eingeleuchtet haben?“[2]) Mit dieser Auffassung haben sich Albrecht Dieterich[3]) und H. Schmidt[4]) völlig einverstanden erklärt. Den Versuch H. Oldenberg's, der gegen Pischel das Ichthyssymbol abermals aus der Akrostichis herleiten wollte, haben A. Dieterich und H. Schmidt abgelehnt. Ob diese beiden Gelehrten so leichthin geurteilt hätten, wenn ihnen die auf unseren Gegenstand bezügliche Arbeit von Robert Mowat[5]) bekannt gewesen wäre, darf fraglich sein. Mowat's Untersuchung durfte aber nicht unbeachtet bleiben, zumal Gg. Stuhlfauth schon 1902 auf das hier niedergelegte „höchst beachtenswerte Material“ aufmerksam machte[6]) und C. M. Kaufmann die Resultate Mowat's seinem Handbuch der christlichen Archäologie zu Grunde legte.[7])

Die Untersuchung soll nunmehr auf einer breiteren Grundlage wieder aufgenommen werden, zunächst mit einer Untersuchung über das Alter der sibyllinischen Akrostichis.

§ 7.

Das Alter der Sibyllenakrostichis.

Zum erstenmal in der christlichen Literatur begegnet uns die sibyllinische Akrostichis im griechischen Original in einer

[1]) Sintflutsagen S. 224.

[2]) A. a. O.

[3]) Archiv für Religionswissenschaft, VIII. Bd. (1905), S. 506, A. 3.

[4]) Jona. 1907 S. 146 ff.

[5]) ΙΧΘΥΣ [Atti del II° congresso internazionale di archeologia cristiana tenuto in Roma nell' aprile 1900. Dissertazioni lette o presentate e resoconto di tutte le sedute]. Roma 1902 p. 1—8.

[6]) Theol. Jahresbericht (1902) S. 1392: „Zum Ursprung des Fischsymbols und der Formel ἰχθύς bringt Mowat höchst beachtenswertes Material (in Alexandrien aus Anlass der Christenverfolgung durch Domitian i. J. 95).“

[7]) Handbuch der christlichen Archäologie, Paderborn 1905, S. 293 f.

Schrift, die unter dem Namen „Rede Konstantins an die heilige Versammlung“ überliefert ist. Hier wird sie im Kap. 18 als Weissagung der Ἐρυθραία Σίβυλλα ausgegeben und unter folgender Form dargeboten:[1])

217 Ι δρώσει γὰρ χθών, κρίσεως σημεῖον ὅτ' ἔσται·
Η ξει δ' οὐρανόθεν βασιλεὺς αἰῶσιν ὁ μέλλων
Σ άρκα παρὼν πᾶσαν κρῖναι καὶ κόσμον ἅπαντα.
220 Ο ψονται δὲ θεὸν μέροπες πιστοὶ καὶ ἄπιστοι
Υ ψιστον μετὰ τῶν ἁγίων ἐπὶ τέρμα χρόνοιο,
Σ αρκοφόρων ψυχὰς δ' ἀνδρῶν ἐπὶ βήματι κρίνει.
Χ έρσος ὅταν ποτε κόσμος ὅλος καὶ ἄκανθα γένηται,
Ρ ίψωσίν τ' εἴδωλα βροτοὶ καὶ πλοῦτον ἅπαντα,
225 Ε κκαύσῃ δὲ τὸ πῦρ γῆν οὐρανὸν ἠδὲ θάλασσαν,
Ι χνεῦον ῥήξῃ τε πύλας εἱρκτῆς ἀΐδαο.
Σ ὰρξ τότε πᾶσα νεκρῶν ἐς ἐλευθέριον φάος ἥξει,
Τ οὺς ἁγίους ἀνόμους τε τὸ πῦρ αἰῶσιν ἐλέγξει,
Ο ππόσα τις πράξας ἔλαθεν, τότε πάντα λαλήσει.
230 Σ τήθεα γὰρ ζοφόεντα θεὸς φωστῆρσιν ἀνοίξει,
Θ ρῆνος τ' ἐκ πάντων ἔσται καὶ βρυγμὸς ὀδόντων.
Ε κλείψει σέλας ἠελίου ἄστρων τε χορεῖαι.
Ο ὐρανὸν εἱλίξει, μήνης δέ τε φέγγος ὀλεῖται.
Υ ψώσει δὲ φάραγγας, ὀλεῖ δ' ὑψώματα βουνῶν.
235 Υ ψος δ' οὐκ ἔτι λυγρὸν ἐν ἀνθρώποισι φανεῖται,
Ι σά τ' ὄρη πεδίοις ἔσται, καὶ πᾶσα θάλασσα
Ο ὐκ εἰς πλοῦν ἕξει· γῆ γὰρ φρυχθεῖσα κεραυνῷ
Σ ὺν πηγαῖς ποταμοί τε καχλάζοντες λείψουσιν,
Σ άλπιγξ δ' οὐρανόθεν φωνὴν πολύθρηνον ἀφήσει,
240 Ω ρύουσα μύσος μέλεον καὶ πήματα κόσμου.
Τ αρταρόεν δὲ χάος δείξει τότε γαῖα χανοῦσα
Η ξουσιν δ' ἐπὶ βῆμα θεοῦ βασιλῆες ἅπαντες.
Ρ εύσει δ' οὐρανόθεν ποταμὸς πυρὸς ἠδὲ θεείου,
Σ ῆμα δέ τοι τότε πᾶσι βροτοῖς ἀριδείκετον, οἷον
245 Τ ὸ ξύλον ἐν πιστοῖς, τὸ κέρας τὸ ποθούμενον ἔσται·
Α νδρῶν εὐσεβέων ζωή, πρόσκομμά τε κόσμου.
Υ δασι φωτίζον κλητοὺς ἐν δώδεκα πηγαῖς·

---

[1]) Nach der Ausgabe von Heikel in GCS: Eusebius I (1902) p. 179 ff. Die Versangabe ist nach der Ausgabe der Oracula Sibyllina von Geffcken (GCS [1902] p. 153 ff. = VIII, 217—250.

Ρ ἀβδος ποιμαίνουσα σιδηρείη γε κρατήσει.
Ο ὗτος ὁ νῦν προγραφεὶς ἐν ἀκροστιχίοις θεὸς ἡμῶν
Σ ωτὴρ ἀθάνατος βασιλεὺς ὁ παθὼν ἕνεχ' ἡμῶν.[1])

Die Schrift, in welcher diese Akrostichis als sibyllinische Weissagung enthalten ist, wurde in ihrer Echtheit vielfach angezweifelt. Heikel, der die letzte kritische Ausgabe besorgt hat, wollte sie weder als Rede Konstantins noch als gesichertes Eigentum des Eusebius gelten lassen. Nach ihm wäre sie „wenigstens in die Zeit nach der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts" zu verweisen.[2]) Diese Annahme wurde von Jülicher befürwortet, von P. Wendland dagegen abgelehnt.[3]) Nach der Debatte erklärte Harnack im Jahre 1904: „Ich habe in den sorgfältigen Ausführungen Heikels auch nicht ein wirklich beachtenswertes, geschweige zwingendes Argument gegen die Echtheit gefunden, dagegen eine recht stattliche Anzahl von Merkmalen, die auf die Zeit Konstantins, ja auf seine Persönlichkeit vorzüglich passen ... Man darf daher diese Rede — eusebianisch ist sie gewiss nicht — mit Fug für konstantinisch halten, natürlich in der Einschränkung, in der es überhaupt längere Reden von Monarchen gibt, d. h. sie werden in der Kanzlei vorbereitet und nachträglich in der Kanzlei redigiert. Der Autoranspruch des Kaisers kann trotzdem gross sein und ist es in diesem Falle allem Anschein nach."[4]) Neuestens hat J. M. Pfättisch die Frage noch einmal ausführlich erörtert.[5]) Das Resultat der ausserordentlich sachlichen, ruhig abwägenden Untersuchung

[1]) Die Abweichungen vom Sibyllentext bei Geffcken sind folgende: 217 γὰρ] Or. Sib.: δὲ. — 222 ψυχὰς δ' ἀνδρῶν] Or. Sib.: δ' ἀνδρῶν ψυχάς. — 224 Ῥίψωσιν] Or. Sib.: Ῥίψουσιν. — 225 ἐκκαύσῃ] Or. Sib. ἐκκαύσει. — 226 ῥήξῃ] Or. Sib. ῥήξει. — 228 Or. Sib. besser: Τῶν ἁγίων · ἀνόμους. — 231 τ'] Or. Sib. δ'. — 236 τ'] Or. Sib. δ'. — 237 Or. Sib. οὐκέτι πλοῦν ἕξει · γῆ γὰρ φρυχθεῖσα τότ' ἔσται. — 240 μέλεον] Or. Sib. μελέων. — 241 Ταρταρόεν] Or. Sib. Ταρτάρεον. — 242 βασιλῆες] Or. Sib. βασιλῆος mit Lact. — 244 ἀριδείκετον, οἷον] Or. Sib. σφρηγὶς ἐπίσημος. — 246 τε] Or. Sib. δὲ.

[2]) In seiner Ausgabe (GCS: Eusebius I, S. CII).

[3]) Die Literatur ist verzeichnet bei A. Harnack, Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius II (1904), S. 116.

[4]) Die Chronologie II, S. 116f.

[5]) Die Rede Konstantins des Grossen an die Versammlung der Heiligen auf ihre Echtheit untersucht (Strassburger Theol. Studien IX. 4), Freiburg i. B. 1908

lässt sich dahin zusammenfassen: Die Rede, wie sie uns vorliegt, ist zum Teil die griechische Uebersetzung eines zwischen 313 und 325 von Konstantin verfassten lateinischen Originals, zum Teil eine nach den Angaben Konstantins erweiterte Ausarbeitung der ursprünglichen Rede. — Zwei Gründe scheinen mir für diese These besonders beweiskräftig zu sein: die enge Verwandtschaft, ja Gleichheit, der in der Rede niedergelegten Anschauungen mit denen in den übrigen Urkunden der Vita, und ganz besonders die theologischen Ausführungen über den hl. Geist und Christus, die wohl an den Anfang des 4. Jahrhunderts, nicht aber in die nachnizänische Zeit passen. Bei der Akribie, mit der Pfättisch seine Untersuchung führte, hat er sich sogar noch Schwierigkeiten gemacht, die sich m. E. nicht schwer lösen lassen. Zu Kap. XI, 9 bemerkt Pfättisch: „Von mehr Bedeutung ist, dass bei der Verkündigung eine Taube, d. h. der Heilige Geist in Gestalt einer Taube sich auf die Jungfrau niedergelassen hat. Diese Darstellung setzt voraus, dass Lk. 1, 35 ἅγιον πνεῦμα auf den Heiligen Geist gedeutet wurde, sie verweist uns somit in die Zeit nach dem Auftreten des Macedonius und wäre ein vollgültiges Zeugnis gegen die Echtheit der Rede. Die Stelle widerspricht jedoch nicht nur dem 19, 6 und 20, 3 von der Verkündigung Gesagten, sondern auch der Anschauung des Verfassers überhaupt, der nirgends in der ganzen Rede den Heiligen Geist erwähnt."[1]) Pfättisch will dementsprechend den ganzen Satz „ἀκόλουθα τοιγαροῦν καὶ τὰ λοιπὰ τοῦ φάσματος· αἰγλήεσσα περιστερὰ ἐκ τῆς Νῶε λάρνακος ἀποπταμένη ἐπὶ τοῦ τῆς παρθένου κόλπους κατῆρεν"[2]) als Glosse betrachten. Ich halte diesen Ausweg für verfehlt. Der Satz widerspricht nicht im mindesten der übrigen Auffassung der Rede, wonach unter πνεῦμα ἅγιον der Logos verstanden wird. Die Taube ist nämlich trotz des Berichtes über die Taufe Jesu in den ersten drei Jahrhunderten nicht so selbstverständlich das spezifische Sinnbild des hl. Geistes als der dritten göttlichen Person, sondern auch das Sinnbild Christi. Tertullian wenigstens spricht dies klar aus Adv. Valentinianos c. 2. 3: „In summa Christum columba demonstrare solita est, serpens vero tentare. Illa et a primordio divinae pacis praeco: ille

[1]) A. a. O. S. 89 f.
[2]) K. XI, 9 (ed. Heikel: GCS: Eusebius I. 168, 26 f.).

a primordio divinae imaginis praedo. Ita facilius simplicitas sola deum et agnoscere poterit et ostendere; prudentia sola concutere potius et prodere. Abscondat itaque se serpens quantum potest, totamque prudentiam in latebrarum ambagibus torqueat, alte habitet, in caeca detrudatur, per anfractus seriem suam evolvat, tortuose procedat, nec semel totus, lucifuga bestia. Nostrae columbae etiam domus simplex, in editis semper et apertis et ad lucem. Amat figura spiritus sancti orientem, Christi figuram."[1]) Dass Christus hier im Gegensatz zum Teufel, der unter dem Bilde von serpens erscheint, als columba aufgefasst wird, ist genügend klar. Das Wort figura spiritus sancti darf nicht irre machen, da ja Tertullian in einer Anzahl von Stellen Christus spiritus dei nennt,[2]) und gerade, was uns hier interessiert, von der Verkündigungsszene sagt: „De spiritu sancto virgo concepit, et quod concepit id peperit; id ergo nasci habebat quod erat conceptum et pariundum, id est Spiritus, cuius et vocabitur nomen Emmanuel, quod est interpretatum nobiscum deus."[3]) In dem von Pfättisch so sehr als Schwierigkeit empfundenen Satz ist die Rede von „περιστερὰ ἐκ τῆς Νῶε λάρνακος ἀποπταμένη"; das gleiche findet sich in der angeführten Stelle Tertullians „Illa a primordio divinae pacis praeco" und zwar mit der Deutung auf Christus. Wir können daher in dem Satze ἀκόλουθα — κατῆρεν ruhig einen Bestandteil der ursprünglichen Rede betrachten. Ein vollgültiges Zeugnis gegen die Echtheit der Rede liegt nicht darin, da er mit der übrigen Anschauung völlig stimmt.

Nach Pfättisch's Untersuchung darf die Rede an die hl. Versammlung als gesichertes Eigentum Konstantins mit den gemachten Einschränkungen betrachtet werden. Von der Akrostichis lässt sich nicht bestimmen, wer sie in die Rede eingefügt hat, Konstantin oder der Uebersetzer. Sie mag, wie Pfättisch (A. a. O. S. 114, vgl. S. 68 A. 1.) vermutet, von dem Uebersetzer der Rede eingefügt sein, aber dies geschah dann noch in konstantinischer Zeit.

Es fragt sich nun, ob die Sybillenakrostichis nicht bloss ihrem Inhalt nach, sondern auch in der Form der Akrostichis, in der

[1]) Migne PL 2, 544 s. Vgl. Elias-Apokalypse (ed. Steindorff S. 161 u. 87).

[2]) Vgl. Adam K., Die Lehre von dem hl. Geiste bei Hermas und Tertullian (Theol. Quart. Schrift 1906, S. 52 f.)

[3]) Adversus Praxeam c. 27 (Migne PL 2, 190).

konstantinischen Zeit auch im Abendland bekannt war. Einen Anhaltspunkt zur Beantwortung dieser Frage finden wir bei Augustin. Er erzählt nämlich in seiner um 413—426 verfassten Schrift „De civitate dei", dass ihm der Prokonsul Flaccianus einen griechischen Codex mit den Gesängen der Erythräischen Sybille gebracht und ihn auf eine Partie des Codex aufmerksam gemacht habe, welche als Akrostichis die Worte enthielt: Ἰησοῦς Χρειστὸς Θεοῦ υἱὸς σωτήρ. Eine ältere lateinische Uebersetzung dieser Partie, welche Augustin als seine Vorlage benutzte, hatte die Akrostichis nicht zum Ausdruck gebracht; sie war zudem eine schlechte metrische Wiedergabe des griechischen Originals. Augustin bietet uns daher eine bessere, jedenfalls von einem Freund von ihm gefertigte metrische Uebersetzung, welche auch nach Möglichkeit die Akrostichis zur Darstellung bringt. Der ganze Passus sei hier wiedergegeben[1]):

„Haec sane Erythraea Sibylla quaedam de Christo manifesta conscripsit; quod etiam nos prius in Latina lingua versibus male Latinis et non stantibus legimus per nescio cuius interpretis imperitiam, sicut post cognovimus. Nam vir clarissimus Flaccianus, qui etiam proconsul fuit, homo facillimae facundiae multaeque doctrinae, cum de Christo conloqueremur, Graecum nobis codicem protulit, carmina esse dicens Sibyllae Erythraeae, ubi ostendit quodam loco in capitibus versuum ordinem litterarum ita se habentem, ut haec in eo verba legerentur: Ἰησοῦς Χρειστὸς Θεοῦ υἱὸς σωτήρ. quod est Latine, Jesus Christus Dei filius salvator. Hi autem versus, quorum primae litterae istum sensum, quem diximus reddunt, sicut eos quidam Latinis et stantibus versibus est interpretatus, hoc continent:

Ι Iudicii signum tellus sudore madescet.
Η E caelo rex adveniet per saecla futurus,
Σ Scilicet ut carnem praesens, ut iudicet orbem.
Ο Unde deum cernent incredulus atque fidelis
Υ Celsum cum sanctis aevi iam termino in ipso
Σ Sic animae cum carne aderunt, quas iudicat ipse,

[1]) Augustin, De civitate dei l. XVIII, c. 23 (ed. Dombart [Lipsiae 1877] II, 285 ff.).

Χ Cum iacet incultus densis in vepribus orbis,
Ρ Reicient simulacra viri, cunctam quoque gazam,
Ε Exuret terras ignis pontumque polumque
Ι Inquirens taetri portas effringet Averni.
Σ Sanctorum sed enim cunctae lux libera carni
Τ Tradetur, sontes aeterna flamma cremabit.
Ο Occultos actus retegens tunc quisque loquetur
Σ Secreta, atque Deus reserabit pectora luci.
Θ Tunc erit et luctus, stridebunt dentibus omnes.
Ε Eripitur solis iubar et chorus interit astris.
Ο Volvetur caelum, lunaris splendor obibit;
Υ Deiciet colles, valles extollet ab imo.
Υ Non erit in rebus hominum sublime vel altum.
Ι Iam aequantur campis montes et caerula ponti,
Ο Omnia cessabunt, tellus confracta peribit:
Σ Sic pariter fontes torrentur fluminaque igni.
Σ Sed tuba tum sonitum tristem demittet ab alto
Ω Orbe, gemens facinus miserum variosque labores,
Τ Tartareumque chaos monstrabit terra dehiscens.
Η Et coram hic Domino reges sistentur ad unum.
Ρ Reccidet e caelo ignisque et sulphuris amnis.

In his Latinis versibus de Graeco utcumque translatis ibi non potuit ille sensus occurrere, qui fit, cum litterae, quae sunt in eorum capitibus, conectuntur, ubi Y littera in Graeco posita est, quia non potuerunt Latina verba inveniri, quae ab eadem littera inciperent et sententiae convenirent. Hi autem sunt versus tres, quintus et octavus decimus et nonus decimus. Denique si litteras quae sunt in capitibus omnium versuum conectentes horum trium quae scriptae sunt non legamus, sed pro eis Y litteram, tamquam in eisdem locis ipsa sit posita, recordemur, exprimitur in quinque verbis: Jesus Christus Dei filius salvator; sed cum Graece hoc dicitur, non Latine. Et sunt versus viginti et septem, qui numerus quadratum ternarium solidum reddit. Tria enim ter ducta fiunt novem; et ipsa novem si ter ducantur, ut ex lato in altum figura consurgat, ad viginti septem perveniunt. Horum autem Graecorum quinque verborum, quae sunt Ἰησοῦς Χρειστὸς Θεοῦ υἱὸς σωτήρ, quod est Latine Jesus Christus Dei filius salvator,

si primas litteras iungas, erit ἰχθύς, id est piscis, in quo nomine mystice intelligitur Christus, eo quod in huius mortalitatis abysso velut in aquarum profunditate vivus, hoc est sine peccato, esse potuerit."

Aus diesen Ausführungen Augustins erhellt, dass ihm vor der Einsichtnahme des griechischen Codex wohl die betreffende Partie des Sibylla-Orakels in lateinischer Uebersetzung bekannt war, nicht aber die Akrostichis, weil eben die mangelhafte alte lateinische Uebersetzung die Akrostichis nicht zur Geltung brachte. Tatsächlich hat die Akrostichis bereits bestanden, wo Augustin noch nichts davon wusste: Sicherlich bereits im Anfang des 4. Jahrhunderts, wie uns die Rede Konstantins an die Versammlung der Heiligen gezeigt hat. Sie mag jedoch noch älter sein.

In welche Zeit nun reicht die Akrostichis hinauf?

Laktantius zitiert in seinen um 305—310 verfassten Divinae Institutiones aus der Partie mit der Akrostichis vier Verse, nämlich

Orac. Sib. VIII, 224: Ῥίψωσιν δ' εἴδωλα . . .[1])
Orac. Sib. VIII, 239: Σάλπιγξ, οὐρανόθεν . . .[2])
Orac. Sib. VIII, 241: Ταρταρόεν . . .[3])
Orac. Sib. VIII, 242: Ἥξουσιν . . .[4])

Die Verse beginnen genau mit den Buchstaben, die auch in der Akrostichis ihre Stelle haben. Wenn Laktantius aus der Akrostichispartie mitten heraus vier Verse zitiert, so darf man wohl annehmen, dass ihm der ganze Traktat bekannt gewesen ist. Merkwürdig ist es allerdings, dass er sonst wohl alles zur Apologie heranzieht, aber der Akrostichis, die ihm doch ausserordentlich wertvoll hätte erscheinen müssen, keine ausdrückliche Erwähnung tut. Man wird daher der Folgerung nicht entgehen können, dass Laktantius ebensowenig wie Augustin die Akrostichispartie als Akrostichis gekannt habe. Damit ist jedoch noch nicht gesagt, dass die Akrostichis damals nicht tatsächlich existiert hätte. Sie kann sogar in der von Laktantius benutzten Sibyllenrolle gestanden haben und ihm doch entgangen sein. Dies ist bei

[1]) Divin. inst. lib. VII, 19 (ed. Brandt: CSEL 19, 646)
[2]) Ib. VII, 16 (ed. Brandt: CSEL 19, 637)
[3]) Ib. VII, 20 (ed. Brandt: CSEL 19, 648)
[4]) Ib. VII, 20 (ed. Brandt: CSEL 19, 648).

einem lateinisch schreibenden Schriftsteller sehr wohl möglich, wenn seine Aufmerksamkeit nicht durch einen Kenner oder durch die auffallende Kennzeichnung der Akrostichisbuchstaben darauf hingelenkt wurde. Man könnte freilich einwenden, dass die Akrostichis ja selber auf sich aufmerksam mache, also unmöglich verborgen bleiben konnte. Allein gerade die Verse 249, 250: „Der, der nun durch die Akrostichis bekannt gemacht worden ist, ist unser Gott, der Heiland, der unsterbliche König, der gelitten um unsertwillen“ gehören zur Σταυρός-Akrostichis und diese hat in mancher Sibyllenhandschrift des Abendlandes gefehlt, wie wir aus der oben angeführten Textwiedergabe bei Augustin entnehmen können. Wenn in der Rede Konstantins fast zu gleicher Zeit die Akrostichis als göttliche Inspiration der Sibylle aufgeführt wird,[1]) so scheint es mir ausgeschlossen, dass das Orakel eine ad hoc gefertigte Fälschung war. Schon durch das apologetische Interesse war es nahegelegt, dass man nicht ein Orakel benutzte, das eben erst in der literarischen Welt auftauchte, sondern bereits eine gewisse Vergangenheit aufzuweisen hatte. So alt war die christliche Sibylle freilich nicht, wie Laktantius annehmen möchte. In seinem apologetischen Eifer geht er nämlich soweit, dass er die Erythräische Sibylle des Buches VIII. noch in vorchristliche Zeit versetzt, da er sie schon bei Cicero und Varro erwähnt findet.[2]) Wichtig ist aber dieser Glaube, da er uns zeigt, dass man damals nicht den geringsten Verdacht hegte, die auffällig deutlichen christlichen Partien könnten erst in jüngster Zeit entstanden sein. Wir sind daher gezwungen, die genannten Verse zum wenigsten in das dritte Jahrhundert zu verlegen. Es erhebt sich nun die

[1]) K. 18 (ed. Heikel: GCS: Eus. I, 179. 14 ff.): (sc. Ἐρυθραία Σίβυλλα) ... „θείας ἐπιπνοίας ὄντως γενομένη μεστή, δι᾽ ἐπῶν περὶ τοῦ θεοῦ τὰ μέλλοντα προεθέσπισεν. σαφῶς ταῖς προτάξεσι τῶν πρώτων γραμμάτων, ἥτις ἀκροστιχὶς λέγεται, δηλοῦσα τὴν ἱστορίαν τῆς τοῦ Ἰησοῦ κατελεύσεως.“

[2]) Divin. instit. lib. IV, 15 § 26, 27 (ed. Brandt: GSEL 19, p. 336). Nach Anführung von Sib. Or. VIII, 273, 274 und VI, 13—15: „His testimoniis quidam revicti solent eo confugere, ut aiant non esse illa carmina Sibyllina, sed a nostris ficta atque composita. Quod profecto non putabit qui Ciceronem Varronemque legerit aliosque veteres, qui Erythraeam Sibyllam ceterasque commemorant, quarum ex libris ista exempla proferimus: qui auctores ante obierunt quam Christus secundum carnem nasceretur.“

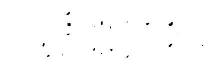
weitere Frage, ob wir die Entstehungszeit noch weiter zurück, vielleicht gar in das zweite Jahrhundert verlegen dürfen?

J. Geffcken wollte die Akrostichis auffassen als eine Antwort auf den heidnischen Vorwurf, dass die Christen die sibyllinischen Orakel fälschten. „Wir wissen“, sagt er, „wie bitter Celsus die Christen verhöhnte, dass sie die Sibyllensprüche interpolierten. Darauf musste geantwortet werden. Nun war die Akrostichis seit alter Zeit das Kennzeichen sibyllinischer Echtheit. Aus dem Bedürfnisse nun, dem heidnischen Vorwurf zu begegnen, fabrizierte man die grosse Akrostichis VIII, 217—250: die erste absolut sichere, bewusste christliche Fälschung.“[1]) Allein, man kann hierauf sagen, und zwar mit dem gleichen Recht, der Vorwurf des Celsus[2]) setze die Akrostichis bereits voraus, er beziehe sich sogar ganz besonders auf die auffällig christliche Färbung dieser Partie. Einem Skeptiker wie Celsus gegenüber wäre eine eigens fabrizierte Akrostichis eine grosse Torheit gewesen, da er diese sofort durch Vergleich mit anderen Codices als Fälschung hätte erweisen können. Merkwürdig wäre es ferner, dass man bei den vielen im Umlauf befindlichen Orakeln der Sibylla nicht schon früher darauf Bedacht nahm, sie durch die Akrostichis als echt zu legitimieren, sondern erst jetzt in dem einen Fall auf diesen Gedanken kam. Die oben genannte Begründung Geffcken's, womit er die Akrostichis um 180 ansetzen will, ist zu gesucht, als dass sie überzeugen könnte.

A. Harnack hat Geffcken's Ansatz um 180 abgelehnt, mit der Begründung: „Wer kann glauben, dass Theophilus, der VIII, 5 kennt, dass ferner die christlichen Schriftsteller vor Lactantius, Eusebius und dem Verfasser der konstantinischen Rede ad. S. Coetum an dieser Akrostichis vorübergezogen wären, wenn sie in ihre Hände gekommen wäre! . . . Die apologetische Denkweise ist der des Lactantius verwandter als der des Justin. Die Stücke samt

[1]) J. Geffcken, Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina. Lpzg. 1902. T. U. N. F. VIII. Bd. 1. Heft S. 42 f.

[2]) Origenes Κατὰ Κέλσου VII, 53 (ed. Koetschau: GCS: Origenes II, 203. 24 ff.) „ὑμεῖς δὲ κἂν Σίβυλλαν, ᾗ χρῶνταί τινες ὑμῶν, εἰκότως ἂν μᾶλλον προεστήσασθε ὡς τοῦ θεοῦ παῖδα· νῦν δὲ παρεγγράφειν μὲν εἰς τὰ ἐκείνης πολλὰ καὶ βλάσφημα εἰκῇ δύνασθε.“



der Akrostichis sind also... in das 3. Jahrhundert einzustellen: Die Christologie und das Wertlegen auf die Logoslehre sind Zeichen, dass selbst in diese Literatur die christliche Theologie eingebrochen ist, was schwerlich vor den monarchianischen Kämpfen geschehen ist."[1]) Harnack möchte die christlichen Sibyllenstücke erst um 265 ansetzen.[2])

Ich möchte Harnack nicht unbedingt zustimmen. Das 8. Buch enthält doch soviel, was sich mit der Theologie des 2. Jahrhunderts deckt, dass man Geffckens Annahme nicht ohne weiteres abweisen darf. Neben der apologetischen Methode ist auch der volkstümlich naive Monarchianismus zu beachten, der von Backenstreichen und Dornenkrönung Gottes spricht,[3]) eine Ausdrucksweise, die schon seit des Ignatius Zeiten geläufig ist,[4]) und den eigentlichen Theologen mit ihrer Trinitätslehre zu schaffen machte.[5]) Die monarchianischen Kämpfe sind damit noch nicht vorausgesetzt; die volkstümlich naive Ansicht hat erst zu diesen geführt.

Die Christologie des 8. Buches ist ganz die gleiche mit den christlichen Interpolationen in den Testamenten der XII. Patriarchen. Ist aber der christliche Interpolator der letzten Schrift, wie Bardenhewer[6]) annehmen möchte, noch in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts tätig gewesen, so steht nichts im Wege, das 8. Sibyllenbuch noch dem Ende des 2. Jahrhunderts zuzuweisen.

Als Akrostichis war dies Stück VIII, 217—250 Theophil freilich nicht bekannt, sonst wäre es unbegreiflich, warum die im Kampfe mit dem Heidentum ausserordentlich wertvolle Formel Ι.Χ.Θ.Υ.Σ. bei ihm keine Verwendung gefunden hat. Es ist aber möglich, dass ein findiger Kopf um 200 oder Anfang des

---

[1]) Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius II. Bd. (Lpzg. 1904) S. 188.

[2]) A. a. O. S. 189.

[3]) Or. Sib. VIII, 288 ff. (ed. Geffcken p. 160).

[4]) Ad Eph. 1,1: ἐν αἵματι θεοῦ; Rom 6,3 τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μοῦ etc.

[5]) Tertull. Adv. Prax. c. 3 (ed. Kroymann: CSEL 47, 230. 8): „Simplices enim quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae maior semper credentium pars est, quoniam et ipsa regula fidei a pluribus diis saeculi ad unicum et verum deum transfert, non intelligentes unicum quidem sed cum sua oikonomia esse credendum, expavescunt. . . ."

[6]) Geschichte der altkirchlichen Literatur. II. Bd. (Freiburg i. B. 1903), S. 648.

dritten Jahrhunderts das bereits vorhandene Stück mit anagrammatischem Spiel zur Akrostichis umgeformt hat.

Rzach wollte schon in der (pseudo-) justinischen Cohort. ad gentil. c. 30 (Otto II³ p. 124) eine Bezugnahme auf das Akrostich der Erythreischen Sibylle finden. Die Stelle lautet: „πλὴν ἀλλ' ἐπειδήπερ, ὦ ἄνδρες Ἕλληνες, οὐκ ἐν ποιητικοῖς μέτροις τὰ τῆς ἀληθοῦς θεοσεβείας πράγματα οὐδὲ ἐν τῇ παρ' ὑμῖν εὐδοκιμούσῃ παιδεύσει, ἀφέμενοι λοιπὸν τῆς τῶν μέτρων καὶ λόγων ἀκριβείας τοῦς ὑπ'αὐτῆς (sc. τῆς Σιβύλλης) εἰρημένοις ἀφιλονείκως προσέχοντες γνῶτε πόσων ὑμῖν ἀγαθῶν αἰτία ἔσται, τὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἄφιξιν σαφῶς καὶ φανερῶς προαγορεύουσα."

Mancini hat mit Recht dagegen bemerkt[1]), dass das Sibyllenakrostich die Ankunft Christi zum Gericht besinge, Ps.-Justin aber die erste Ankunft Jesu im Auge habe; dass ferner Ps.-Justin sicherlich bei der Kenntnis des Akrostichs nicht bloss von einer prophezeiten Ankunft, sondern auch von dem prophezeiten Namen gesprochen hätte. Auch hat Mancini mit Recht hervorgehoben (S. 537), dass die anderen Apologeten wie Athenagoras (Leg. pro christ. c. 30) und Theophil von Antiochien (Ad Autol. II, 19, 31, 36) wohl sibyllinische Orakel kennen und an sie glauben, aber nichts davon verraten, dass sie die Akrostichis kennen.

Aus der Form Χρειστός statt Χριστός ist ein sicherer Beweis für das zweite Jahrhundert nicht zu gewinnen, da in jener Zeit ει statt ι neben einander vorkommt. Man braucht nur einmal die Bände des „Catalogue of the greek coins in the British Museum" durchzublättern, um sich davon zu überzeugen. Ich nehme den Band mit den Münzen aus Mysien heraus: Catalogue of the greek coins of Mysia by Warwick Wroth. London 1892. Wenn wir die unsicheren Lesarten ausschalten, so begegnen uns da noch folgende Münz-Inschriften:

Unter Hadrian (117—138): CABEINA[2])
Unter Antoninus (138—161): ANTΩNEINOC[3])

[1]) Mancini Augusto: Sull'Acrostico della Sibilla Eritrea [Studi italiani di filologia classica. Vol. IV. (Firenze-Roma 1896) p. 537.

[2]) Aus Attaea p. 16, Nr. 8; aus Pergamum p. 144, Nr. 274.

[3]) Aus Cyzicus p. 47, Nr. 215, Nr. 217, Nr. 218; p. 48, Nr. 219. Nr. 220; p. 60, Nr. 290, Nr. 291; aus Hadriani p. 73, Nr. 5; aus Pergamum p. 145, Nr. 278—282; aus Perperene p. 169, Nr. 7.

Unter Antoninus (138—161)	ΦΑVCΤΕΙΝΑ [1])
	ΦΑVCΤΙΝΑ [2])
Unter Marc Aurel (161—180)	ΑΝΤΩΝΕΙΝΟC [3])
	ΦΑVCΤΕΙΝΑ [4])
Unter Kommodus (180—192)	ΑΝΤΩΝΙΝΟC [5])
Unter Sept. Severus (193—211)	ΑΝΤΩΝΕΙΝΟC [6])
Unter Caracalla (211—217)	ΑΝΤΩΝΕΙΝΟC [7])
	ΑΝΤΩΝΙΝΟC [8])
Unter Macrinus (217—218)	ΜΑΚΡΕΙΝΟC [9])
Unter Heliogabal (218—222	ΑΝΤΩΝΕΙΝΟC [10])
	ΑΝΤΩΝΙΝΟC [11])
Unter Maximinus (235—238)	ΜΑΞΙΜΙΝΟC [12])
Unter Gordianus III (238—244)	ΤΡΑΝΚVΛΛΕΙΝΑ [13])
	ΤΡΑΝΚVΛΛΙΝΑ [14])
Unter Gallienus (253—268)	CΑΛΩΝΕΙΝΑ [15])
	CΑΛΩΝΙΝΑ [16])

Die EI-Form und I-Form wechselten bereits im 1. Jahrhundert. So haben wir aus Nicaea die Aufschrift ΜΕΣΣΑΛΕΙΝΑ [17]) und

[1]) Aus Apollonia ad Rhyndacum p. 11, Nr. 21.

[2]) Aus Pitane p. 173, Nr. 20.

[3]) Aus Cyzicus p. 48, Nr. 223, Nr. 224; aus Pergamum p. 146, Nr. 287; p. 147, Nr. 288, Nr. 289.

[4]) Aus Cyzicus p. 49, Nr. 225—227; aus Pergamum p. 147, Nr. 290.

[5]) Aus Hadriani p. 73, Nr. 6.

[6]) Aus Pergamum p. 153, Nr. 316.

[7]) Aus Adramyteum p. 7, Nr. 24; aus Apollonia ad Rhyndacum p. 12, Nr. 26; aus Attaea p. 17, Nr. 12; aus Cyzicus p. 53, Nr. 250, Nr. 254; aus Germe p. 68, Nr. 21; aus Hadrianothera p. 76, Nr. 7; aus Pergamum p. 153, Nr. 318; p. 154, Nr. 319—321; p. 155, Nr. 325—327; p. 157, Nr. 328; aus Perperene p. 169, Nr. 11.

[8]) Aus Cyzicus p. 53, Nr. 255; aus Hadriani p. 74, Nr. 11.

[9]) Aus Cyzicus p. 54, Nr. 259; Nr. 260.

[10]) Aus Hadriani p. 74, Nr. 12; aus Pergamum p. 157, Nr. 321.

[11]) Aus Apollonia ad Rhyndacum p. 12, Nr. 28.

[12]) Aus Cyzicus p. 56, Nr. 266, Nr. 267.

[13]) Aus Cyzicus p. 57, Nr. 272, Nr. 273.

[14]) Aus Germe p. 70, Nr. 35, Nr. 36.

[15]) Aus Cyzicus p. 59, Nr. 285, Nr. 287; aus Pergamum p. 163, Nr. 349.

[16]) Aus Cyzicus p. 59, Nr. 288.

[17]) Catalogue of greek coins. Pontus, Paphlagonia, Bithynia and the kingdom of Bosporus by Warwick Wroth edited by Reginald Stuart Poole. London 1889 p. 154 Nr. 14.

ΑΓΡΙΠΠΙΝΑ[1]). Die beiden Formen sind also vom 1. bis zum Ende des 3. Jahrhunderts nebeneinander vorhanden. Die EI-Form scheint nach den aufgeführten Beispielen stark in der Ueberzahl vertreten gewesen sein, doch sind auch hier lokale Ausnahmen im umgekehrten Verhältnis zu konstatieren. So findet sich im Britischen Museum unter den Antoninus-Pius-Münzen aus Nicaea achtmal ΑΝΤΩΝΙΝΟϹ und nur einmal ΑΝΤΩΝΕΙΝΟϹ[2]).

Aus diesen angeführten Beispielen lässt sich also für das Alter der Χρειστος-Akrostichis in der Sibylle nichts gewinnen, da sie, nur nach ihrer sprachlichen Form betrachtet, ebensowohl der zweiten Hälfte des ersten wie dem Ende des dritten Jahrhunderts zugehören könnte. Von Interesse aber mag es sein, dass tatsächlich im zweiten Jahrhundert Χρειστός geschrieben wurde. Wir wissen dies aus einer Bemerkung des Gnostikers Markus, der von acht Buchstaben des Christusnamens spricht. Irenaeus berichtet dies Adv. haer. I, 8, 13 (ed. Harvey I, 148) mit den Worten: „Ἀλλὰ καὶ ὁ Χρειστός, φησί, γραμμάτων ὀκτὼ ὤν, τὴν πρώτην ὀγδοάδα σημαίνει, ἥτις τῷ δέκα [!] συμπλακεῖσα, τὸν Ἰησοῦν ἀπεκύησε. Λέγεται δὲ, φησί, καὶ υἱὸς Χρειστός, τουτέστιν ἡ δωδεκάς· τὸ γὰρ υἱὸς ὄνομα γραμμάτων ἐστὶ τεσσάρων, τὸ δὲ Χρειστὸς ὀκτώ."

Von der Χρειστός-Form aus ist also nichts für die Abfassung der Akrostichis im 2. Jahrhundert zu gewinnen, aber auch nichts dagegen.

Die Akrostichis war bereits in vorchristlicher Zeit Merkmal der Echtheit sibyllinischer Orakel geworden. H. Diels hat dies besonders mit Berufung auf Dionysios (Arch. IV, 62, 6) und Cicero (De divin. II 54, 111. 112) dargetan.[3]) Dionysios erzählt nämlich in einem Auszug aus Büchern Rerum divinarum, nach dem Brande des Kapitols (83 v. Chr.) habe man die sibyllinische Sammlung aus offiziellen und privaten Abschriften wiederhergestellt. Dabei seien die Fälschungen durch die Akrostichis erkannt worden.[4]) Ausführlicher erklärt Cicero: „Non esse autem illud

[1]) L. c. p. 154, Nr. 16.

[2]) L. c. p. 156 f. Auch bei den Caracallamünzen dieser Stadt ist die I-Form überwiegend.

[3]) Sibyllinische Blätter. Berlin 1890. S. 25 ff.

[4]) „ἐν οἷς εὑρίσκονταί τινες ἐμπεποιημένοι τοῖς Σιβυλλείοις, ἐλέγχονται δὲ ταῖς καλουμέναις ἀκροστιχίσι." (ed. Jacoby II [Lipsiae 1888] p. 105).

carmen (d. h. die sib. Gedichte) furentis, cum ipsum poëma declarat (est enim magis artis et diligentiae quam incitationis et motus), tum vero ea quae acrostichis dicitur, cum deinceps ex primis (cuiusque) versus litteris aliquid conectitur, ut in quibusdam Ennianis Q. Ennius fecit, id certe magis est attenti animi quam furentis. Atque in Sibyllinis ex primo versu cuiusque sententiae primis litteris illius sententiae carmen omne praetexitur. Hoc scriptoris est, non furentis, adhibentis diligentiam, non insani."

Es wurde also die Akrostichis selbst nicht als Eigentum der weissagenden Prophetin angenommen, sondern als die Arbeit des Schreibers, der mit der künstlichen Form den Inhalt des Orakels *für etwaige Fälschungsversuche sicherstellen wollte*. Hieraus könnte es verständlich werden, dass einer der Apologeten die Weissagung von der Ankunft des Herrn als ein im Kampf mit Judentum und Heidentum so wertvolles Stück nach bekannten Mustern mit der Akrostichis versah, um die Partie vor Entstellung zu bewahren. Wann dieses geschehen, lässt sich nicht mehr feststellen. Wenn man das Ende des 2. Jahrhunderts hiefür annehmen will, so kann demgegenüber ein wirklich stichhaltiger Grund nicht geltend gemacht werden; der apologetische Charakter und die theologische Ausdrucksweise sprechen sogar dafür.

Hat nun die Sibyllenakrostichis Anlass zum Fischsymbol gegeben?

Im 5. Jahrhundert wurde auf diese Frage unbedenklich mit ja geantwortet. So schreibt um 440 ein anonymer Afrikaner (vielleicht mit dem Namen Prosper), Tob. 6, 14 und 13, 14 kommentierend: „Mysticum vero actionis huius hoc est, quod ex interioribus piscis et daemon fugatus est et Tobias illuminatus. Hoc egit *piscis magnus* ex passione sua Christus purgans Mariam, a qua expulit septem daemonia; . . . Qui tributum pro se et pro Petro, et caecato lumen reddidit Paulo, satians ex se ipso in littore discipulos, et toti se offerens mundo ἰχθύν. *Namque Latine piscem sacris litteris, maiores nostri hoc interpretati sunt, ex Sibyllinis versibus colligentes*, quod est: Jesus Christus Filius Dei Salvator, piscis in sua passione decoctus, cuius ex interioribus remediis quotidie illuminamur et pascimur."[1])

[1]) Liber de promissionibus et praedictionibus dei, Pars II, c. 39 (89. 90) (Migne PL 51, 816).

Aehnlich Maximus von Turin: „Iste Jesus Christus . . . in principio erat Verbum apud Deum . . . a Sibylla ΙΧΘΥΣ, Graeco nomine, quod significat piscis operatus est, eo quod mundi vel saeculi huius mare ingressurus esset. Nam et litteram ipsarum Graecarum considera ingens mysterium ΙΧΘΥΣ: I iota, hoc est Jesus; X chi, id est Xptos; Θ theta Theu, Υ Yios, Σ sigma Soter: quod Latine explanatur Jesus Christus Dei Filius Salvator: in capite harum quinque litterarum Graecarum mysterium hoc est, quaeri ergo magno . . ."[1])

Auf derlei Aeusserungen ist kein so grosses Gewicht zu legen. Die damalige Zeit war von der apologetischen Methode her gewohnt, den sibyllinischen Orakeln ein möglichst hohes Alter beizumessen, ja sie mitsamt der Akrostichis, einer so deutlich christlichen Partie, wie sie vorher kein Prophet geboten, in vorchristliche Zeit hinaufzudatieren. Bei dieser Annahme war es nicht schwer, den Ursprung des Ichthyssymbols auf die Sibylle zurückzuführen, nachdem man einmal das Wort IXΘYC als die aus der Akrostichis Ἰησοῦς Χριστός Θεοῦ Υἱός Σωτήρ abstrahierte zweite Akrostichis erkannt hatte. Allein es ist nicht einmal sicher, ob die Sibylle diese zweite Akrostichis beabsichtigt hat; sie selbst macht wenigstens nicht darauf aufmerksam. Ist aber auch die doppelte Akrostichis beabsichtigt gewesen, so ist doch noch die Frage offen, ob die Sibylle das Ichthyssymbol erst geschaffen oder bereits vorgefunden hat. Das letztere ist entschieden das wahrscheinlichere. Die Formel Ἰησοῦς Χριστός Θεοῦ Υἱός Σωτήρ war bereits vorhanden: denn eine Akrostichis von solcher Länge entsteht nicht von ungefähr. Die Formel war das erste, das zweite war die Verteilung ihrer einzelnen Buchstaben auf die Anfänge der Sibyllenverse. H. Schmidt hat für diese Erscheinung einen glücklichen Vergleich: „Wenn Flemming in seinem Gedichte «Ein getreues Herz zu wissen» die Strophen so anfangen lässt, dass die Zusammenstellung der Buchstaben den Namen «Elsgen» ergibt, so ist dieser Name das Prius, die Entstehungsursache des Gedichtes."[2])

Als eigentliche Entstehungsursache des Fischsymbols kann

[1]) Tractatus IV. contra paganos (Migne PL 57, 789).
[2]) Jona. 1907 S. 114.

demnach die Sibyllenakrostichis nicht gelten. Damit ist aber noch nicht ausgeschlossen, dass die schon vorher geläufige Formel Ἰησοῦς Χριστός Θεοῦ Υἱός Σωτήρ in ihrer Kürzung dazu Veranlassung bieten konnte.

§ 8.

IXΘYC und die Logosepiklese in der Taufwasserweihe.

Die Taufe Jesu in der Bedeutung einer Vergottung oder Wiedergeburt Christi hat nach den früheren Ausführungen nichts mit dem Fischsymbol zu tun. Und doch ist Christus unter dem Symbol des IXΘYC mit der Taufe in Verbindung gebracht worden. Zur Erklärung dieser Erscheinung dünkt mir Optatus von Mileve den richtigen Weg zu weisen, wenn er sagt: „Hic (sc. Christus) est piscis, qui in baptismate per invocationem fontalibus undis inseritur, ut quae aqua fuerat, a pisce etiam piscina vocitetur."[1]) Es begegnet uns also hier die Merkwürdigkeit, dass Christus mittels eines Gebetes (invocatio = ἐπίκλησις) herabgerufen und nach dem Gebete als himmlischer Fisch im geweihten Taufwasser gegenwärtig gedacht wird. Aehnliches wird Paulinus von Nola gemeint haben, wenn er Christus den „Fisch des lebendigen Wassers" nennt.[2]) Diese Auffassung ist nichts Absonderliches. Sie war sicher um 300 völlig geläufig. So spricht Cyrill von Jerusalem in einer Katechese des Jahres 347/48 von den „Taufwassern, welche Christum tragen."[3]) Ein viel wichtigeres Zeugnis hiefür ist das Euchologion Serapions von Thmuis, das für die Taufwasserweihe folgende Gebetsformel bietet:
„König, Herr und Schöpfer des Weltalls, der du jeglicher Kreatur durch die Menschwerdung (καταβάσεως) deines Eingeborenen Jesus Christus das Heil geschenkt und das von dir geschaffene Gebilde durch die Ankunft deines unaussprechlichen Logos erlöset hast: schaue nun gnädig vom Himmel auf diese Wasser herab und fülle

[1]) L. 3 c. 2 (ed. Ziwsa: CSEL 26, 69).

[2]) Ep. 13 n. 11 (Migne PL 61, 213): „Video congregatos ita distincte per accubitus ordinari, et profluis omnes saturari cibis, ut ante oculos evangelicae benedictionis ubertas, eorumque populorum imago versetur, quos quinque panibus et duobus piscibus panis ipse verus et aquae vivae piscis Christus implevit."

[3]) Procat. c. 15 (ed. Reischl I, 20): „Τότε ὑδάτων ἀπολαύσητε χριστοφόρων, ἐχόντων εὐωδίαν."

sie mit heiligem Geiste. Dein unaussprechlicher Logos möge in sie kommen (ὁ ἄρρητός σου λόγος ἐν αὐτοῖς γενέσθω) und umschaffen (μεταποιησάτω) ihre Wirkungskraft und machen, dass sie erfüllt von deiner Gnade zeugungskräftig seien, damit das jetzt sich vollziehende Mysterium nicht wirkungslos sei in denen, die zur Wiedergeburt bestimmt sind, sondern alle, die ins Wasser steigen und getauft werden, mit der göttlichen Gnade erfüllen. Gütiger Liebhaber der Menschen (φιλάνθρωπε εὐεργέτα), schone deines Geschöpfes, errette das Gebilde deiner Hand, forme um alle die zur Wiedergeburt Bestimmten nach deiner göttlichen und unaussprechlichen Gestalt, damit sie durch Umgestaltung und Wiedergeburt gerettet und deines Reiches gewürdigt werden können. Und wie dein eingeborener Logos in die Wasser des Jordan herabstieg und sie heiligte (ἅγια ἀπέδειξεν), so möge er nun auch in diese Wasser herniedersteigen (κατερχέσθω), sie heilig und geistig (πνευματικά) machen, damit die Täuflinge nicht mehr Fleisch und Blut seien, sondern geistig, und anzubeten vermögen dich den ungeschaffenen Vater durch Jesus Christus im heiligen Geiste, durch welchen dir der Ruhm und die Macht jetzt und in alle Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen."[1])

Diese Partie des Euchologions ist von unschätzbarer Bedeutung. Nach dem Nicaenum, mehr noch nach dem ersten Konzil von Konstantinopel haben die Kämpfe um die Gottheit und Persönlichkeit des heiligen Geistes eine theologische Klärung herbeigeführt. Der heilige Geist als dritte Person tritt nun allmählich mehr in den Vordergrund. Nicht bloss in der Eucharistiefeier, sondern auch in der Taufwasserweihe wird dem heiligen Geist eine höhere Bedeutung beigemessen. Der hl. Geist wird vom Priester angerufen, dass er komme in das Wasser, wie einst in die Jungfrau Maria, dass er das Wasser durch Beimischung seines himmlischen Lichtes befruchte und ihm dadurch die Kraft gebe, die Täuflinge als eine neue Kreatur, als Gotteskinder wiederzugebären. Vom Ende des 4. Jahrhunderts an wird diese Gebetsweise durch die stärkere Hervorhebung des hl. Geistes in der

[1]) Uebersetzt nach dem Text bei Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum II, 180 f.

Kirche geläufig. Wir finden sie angedeutet beim Verfasser von De sacramentis [1]) und bei Paulinus von Nola[2]). Papst Xystus III. (432—440) hat sie durch eine Inschrift im Lateranensischen Baptisterium zum Ausdruck gebracht[3]), Leo der Grosse nimmt auf sie Bezug[4]) und das Gelasianische Sakramentar führt sie im Wortlaut an.[5])

Es erhebt sich nun die Frage, welche von den beiden Weiheformeln ist die ältere, die Geistepiklese oder die Logosepiklese? Um diese Frage zu beantworten, ist zuerst das Alter der Taufwasserweihe festzustellen. Als erstes gesichertes Zeugnis bietet sich dar ein durch Klemens von Alexandrien aufbewahrtes Excerpt aus Theodot: „Καὶ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ἔλαιον ἁγιάζεται τῇ δυνάμει τοῦ ὀνόματος οὐ τὰ αὐτὰ ὄντα κατὰ τὸ φαινόμενον οἷα ἐλήφθη, ἀλλὰ δυνάμει εἰς δύναμιν πνευματικὴν μεταβέβληται. οὕτως καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ

---

[1]) De sacramentis l. I. c 5 n. 15 (Migne PL 16, 422): „Quid ergo significat? Vidisti aquam: sed non aqua omnis sanat; sed aqua sanat, quae habet gratiam Christi. Aliud est elementum, aliud consecratio: aliud opus, aliud operatio. Aqua opus est, operatio Spiritus sancti est. Non sanat aqua, nisi Spiritus descenderit et aquam illam consecraverit."

[2]) Ep. 32, 5 (Migne PL 61, 332):

„Hic reparandarum generator fons animarum
Vivum divino lumine flumen agit.
Sanctus in hunc coelo descendit spiritus amnem,
Coelestique sacras fonte maritat aquas:
Concipit unda deum sanctamque liquoribus almis
Edit ab aeterno semine progeniem."

Die Verse sind als Baptisteriuminschrift gedacht.

[3]) „Gens sacranda polis hic semine nascitur almo
Quam fecundatis spiritus edit aquis.
Virgineo fetu genetrix ecclesia natos,
Quos spirante deo concipit, amne parit."

Bei L. Duchesne, Le Liber pontificalis I, 236 A. 15.

[4]) Sermo in Nat. Domini c 3 (Migne PL 54, 206): „Omni homini renascenti aqua baptismatis instar est uteri virginalis, eodem spiritu sancto replente fontem, qui replevit et virginem."

[5]) ed. Wilson, The Gelasian sacramentary. Oxford 1894 p. 85 s.: „Respice domine in faciem ecclesiae tuae et multiplica in ea generationes tuas . . . ut tuae maiestatis imperio sumat unigeniti tui gratiam de spiritu sancto, qui hanc aquam regenerandis hominibus praeparatam arcana sui luminis admixtione fecundet. Ut sanctificatione concepta ab immaculato divini fontis utero in novam renata creaturam progenies coelestis emergat . . . . . Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus spiritus tui et totam huius aquae substantiam regenerandi fecundet effectu."

ἐξορκιζόμενον καὶ τὸ βάπτισμα γινόμενον οὐ μόνον χωρεῖ τὸ χεῖρον, ἀλλα καὶ ἁγιασμὸν προσλαμβάνει."[1]) Da Theodot Schüler des Gnostikers Valentin war, so ist mit den eben angeführten Worten die Taufwasserweihe für die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts bezeugt. Für die abendländische Kirche haben wir einen wertvollen Beleg in Tertullians Schrift „De baptismo". K. 4 wird da gesagt: „Igitur omnes aquae de pristina originis praerogativa sacramentum sanctificationis consequuntur invocato deo. Supervenit enim spiritus de caelis et aquis superest sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt."[2]) H. Kellner hat den ersten Satz übersetzt mit den Worten: „Folglich erlangt jedes Wasser vermöge der alten Prärogative seines Ursprungs die geheimnisvolle Wirkung, zu heiligen durch die Anrufung Gottes," zugleich aber hat er zum besseren Verständnis beigefügt: „Also in Verbindung mit den Worten Christi, als der forma baptismi."[3]) Kellner will also das invocato deo von dem Aussprechen der Taufformel verstehen. Das ist aber ein gründliches Missverständnis von „invocato deo", das im Zusammenhang mit dem folgenden Satz nur als ein Gebet zu Gott, als eine wirkliche Anrufung (invocatio) gefasst werden kann, in welcher Gott um die Sendung des hl. Geistes angefleht wird. Invocare ist an dieser Stelle die einfache Wiedergabe des griechischen ἐπίκλησις. Eine solche ἐπίκλησις bei der Taufwasserweihe anzunehmen, widerspricht durchaus nicht der Entwicklung der Taufliturgie, wie wir sie etwa um 200 voraussetzen dürfen. Ein Fragment aus dem Johanneskommentar des Origenes, vielleicht um 230 verfasst, wird uns davon überzeugen. Das Fragment ist aus einer Katene entnommen und in Vatic. Gr. 758 sc. X; Vatic. Reg. 9 sc. XI. und Venet. Marc. gr. 27 sc. X übereinstimmend überliefert. Ein stichhaltiger Grund, die Echtheit zu bezweifeln, liegt nicht vor. In diesem Fragment heisst es nun: „εἶτ᾽ ἐπεὶ μὴ μόνη ἡ ψυχὴ ἐπὶ σωτηρίαν καλεῖται, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα, ᾧ ὀργάνῳ χρᾶται πρὸς τὰς ἑαυτῆς ἐνεργείας, εἰκότως καὶ τοῦτο ἁγιασθῆναι δεῖ διὰ τοῦ

[1]) Exc. 82 (Clementis Alexandrini opera ed. Dindorf Vol. III, 454).

[2]) De bapt. c. 4 (ed. Reifferscheid-Wissowa: CSEL 20, 204).

[3]) Tertullians sämtliche Schriften aus dem Lateinischen übersetzt von H. Kellner II. Bd. (Köln 1882) S. 44. — Ebenso in der Kemptener Ausgabe: Tertullian II, 366.

λεγομένου ἐν τῇ θείᾳ διδασκαλίᾳ „Λουτροῦ παλιγγενεσίας“, ὃ καὶ βάπτισμα θεῖον ὀνομάζεται, οὐκέτι μὲν ψιλὸν ὕδωρ· ἁγιάζεται γὰρ μυστικῇ τινὶ ἐπικλήσει. καὶ ὅρα γε οἵου μεγέθους καὶ δυνάμεως ἐστὶν ἐπιστήσας τῇ γενομένῃ παρὰ τοῦ σωτῆρος τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ μυσταγωγίᾳ. φησὶ γάρ. „Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τά ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν“ καὶ τὰ ἑξῆς. εἰ γὰρ μαθητευθῆναι δεῖ πρότερον παραλαβόντα τὰ δόγματα τῆς ἀληθείας, εἶτα τηρῆσαι ἃ ἐνετείλατο αὐτοῖς περὶ τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν, καὶ οὕτω βαπτισθῆναι εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος, πῶς ἔτι ψιλὸν εἶναι δύναται τὸ ἅμα τούτοις παραλαμβανόμενον ὕδωρ, μετεσχηκὸς ὡς οἷόν τε τῆς δυνάμεως τῆς ἁγίας τριάδος καὶ ἀρετῇ ἠθικῇ τε καὶ διανοητικῇ συνεζευγμένον.“[1])

Die in dieser Ausführung genannte μυστικὴ ἐπίκλησις, durch die das Wasser geheiligt wird, so dass es nicht mehr ψιλὸν ὕδωρ ist, dürfen wir auch bei Tertullian unter der invocatio dei verstehen. Das ist um so sicherer anzunehmen, als die Taufwasserweihe bis zur Zeit Cyprians eine solche Wertschätzung gefunden hatte, dass Cyprian selbst die Weihe geradezu als notwendig zur wirkungskräftigen Taufe erachten konnte: „Oportet vero mundari et sanctificari aquam prius a sacerdote, ut possit baptismo suo peccata hominis, qui baptizatur, abluere.“ [2])

Wir kommen zum Inhalt des Formulares für die Taufwasserweihe: Zunächst ist hier zu sagen, dass in der ältesten Zeit ein festes Formular nur teilweise existierte, denn die Geistträger (die Propheten), hatten volle Freiheit in ihren Gebeten. Wir wissen ja, dass die Didache betreff der Eucharistiefeier die Bestimmung enthält: „Den Propheten gestattet, Dank zu sagen, soviel sie wollen.“ [3]) Aber immer wird sich das Formular, wie es ganz natürlich ist, angeschlossen haben an die theologischen Anschauungen der Zeit. An einer Parallele können wir dies noch mit Sicherheit verfolgen: an der Epiklese in der Eucharistiefeier. Nach Cyrill von Jerusalem war die eucharistische Epiklese eine Bitte an Gott, dass er den heiligen Geist sende, damit dieser Brot und Wein in den Leib und in das Blut Christi verwandle.[4]) Der Wortlaut, der fast wörtlich

[1]) Fragment XXXVI zu Joh. 3, 5 (ed. E. Preuschen: GCS: Origenes IV, p. 512. 9 ff.). Vgl. noch Irenaeus Fragm. 33 (ed. Harvey II, 497).

[2]) Ep. 70, 1 (ad Ianuarium) (ed. Hartel: CSEL III, 767).

[3]) K. 10, 7 (ed. Funk PA I², 24).

[4]) Catech. mystag. V c. 7. Vgl. Basilius, De spiritu sancto c. 27 n. 66;

dieser Angabe entspricht, ist uns noch erhalten in den Apostolischen Konstitutionen. „ . . . Wir bitten dich, dass du über diese Opfergabe sendest den heiligen Geist, den Zeugen des Leidens des Herrn Jesu, auf dass er dieses Brot zum Leibe deines Gesalbten und diesen Kelch zum Blute deines Gesalbten machen möge . . .“[1]) Die *ältere* Epiklese war eine Bitte um die Sendung des *Logos.* Das Formular bietet das Euchologion Serapions von Thmuis: „ἐπιδημησάτω θεὲ τῆς ἀληθείας, ὁ ἅγιός σου λόγος ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον, ἵνα γένηται ὁ ἄρτος σῶμα τοῦ λόγου καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, ἵνα γένηται τὸ ποτήριον αἷμα τῆς ἀληθείας.“[2]) Dieses Formular, das auch noch bei Gregor von Nyssa nachklingt,[3]) reicht in das zweite Jahrhundert zurück. Irenäus setzt es schon voraus, wenn er den Satz aufstellt: „Τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ.“[4]) Nicht anders weiss das Justin, wenn er das eucharistische Geheimnis also zur Darstellung bringt: „Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν. ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.“[5]) Justin gebraucht hier nicht, wie bisher fast immer angenommen wurde, ein Wortspiel, wonach unter λόγος das erstemal die göttliche Person des Logos, das zweitemal ein Gebetswort (λόγος εὐχῆς) verstanden werden müsste, sondern *beidemale* ist der *göttliche Logos* gemeint, der sowohl die Menschwerdung Jesu bewirkt, als auch die Umwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi. Durch die Epiklese im Eucho-

---

Chrysostomus, De sacerdotio III, 4. Die Texte in extenso bei Watterich Joh. Der Konsekrationsmoment im heiligen Abendmahl und seine Geschichte. Heidelberg 1896 S. 256 u. 251 ff.

[1]) L. VIII, 12, 39 (ed. Funk, Didascalia et Constitutiones apostolorum I (1905) S. 510.

[2]) K. XIII, 15 (ed. Funk, Didascalia II, 174 s),

[3]) Λόγος κατηχητικὸς c. 37 (Migne PG 45, 96): „καλῶς οὖν καὶ νῦν τὸν τῷ Λόγῳ τοῦ θεοῦ ἁγιαζόμενον ἄρτον εἰς σῶμα τοῦ θεοῦ Λόγου μεταποιεῖσθαι πιστεύομαι“ κτλ . .

[4]) Advers. haer. V, 2, 2 (ed. Harvey II, 319 s.).

[5]) Apol. I, 66 (ed. Rauschen, Florilegium patristicum II, 69).

logion Serapions ist dies jetzt zur Gewissheit erhoben. In der Konstruktion δι' εὐχῆς λόγου ist λόγου der Genitivus obiectivus. Die Konstruktion ist ganz ähnlich wie in Luk. 6, 12, wo von Jesus gesagt wird „καὶ ἦν διανυκτερεύων ἐν τῇ προσευχῇ τοῦ θεοῦ" mit dem Sinne, dass Jesus zu Gott betete, wie denn auch Apg. 12, 5 gesagt wird: „προσευχὴ δὲ ἦν ἐκτενῶς γινομένη ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας πρὸς τὸν θεόν." Δι' εὐχῆς λόγου heisst „Gebet um den Logos" wie in Kol. 2, 12: „διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ" = „durch den Glauben an die Kraft Gottes."[1]) Watterich[2]) hat darum die Stelle ganz richtig also übersetzt: „Denn nicht wie gemeines Brot und gemeinen Trank empfangen wir das; sondern wie durch den Logos Gottes unser Heiland Jesus Christus Fleisch geworden ist und zu unserer Erlösung Fleisch und Blut gehabt hat, so sind wir unterrichtet, dass auch die, durch das Gebet um den Logos von ihm eucharistierte Nahrung, von welcher durch Umwandlung unser Fleisch und Blut genährt wird, Fleisch und Blut jenes Fleisch gewordenen Jesus ist."

Diese Epiklese um den Logos entspricht genau der theologischen Auffassung des zweiten Jahrhunderts, welche in viel umfassenderer Weise die Wirksamkeit des Logos zur Darstellung brachte, als dies in späterer Zeit der Fall war. Wenn z. B. heute das Wort bei Luk. 1, 35: „πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπί σε, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ" kommentiert wird, wird das πνεῦμα ἅγιον ganz selbstverständlich auf die dritte göttliche Person gedeutet. Im 2. Jahrhundert war es ebenso selbstverständlich, dass πνεῦμα ἅγιον Bezeichnung für den Logos sei. Justin z. B. erklärt zur Stelle: „Unter dem Geist nun und der Kraft Gottes darf nichts anders verstanden werden als der Logos, welcher auch der Erstgeborene Gottes ist."[3]) Der Logos ist präexistenter heiliger Geist, und von diesem Gesichtspunkte aus kann sogar von einer Menschwerdung des heiligen Geistes (im genannten Sinne) die Rede sein. Die Aus-

---

[1]) Weitere Belege zu diesem Gen. obiect. bei J. Watterich, Der Konsekrationsmoment im heiligen Abendmahl und seine Geschichte. Heidelberg 1896 S. 43 A. 2.

[2]) Watterich a. a. O. S. 38.

[3]) Apol. I, 33, 6.

drucksweise war dem zweiten Jahrhundert tatsächlich geläufig. So steht im Pastor des Hermas der Satz: „Τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ προόν, τὸ κτίσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν, κατῴκισεν ὁ θεὸς εἰς σάρκα. ἣν ἐβούλετο.“[1]) Im apokr. 3. Korintherbrief wird die Menschwerdung also zur Darstellung gebracht: „Aber Gott, der allmächtig ist, weil er gerecht ist, erbarmte sich, da er sein Geschöpf nicht verstossen wollte, vom Himmel her und sandte den heiligen Geist in Maria in Galiläa, die vom ganzen Herzen glaubte, und sie empfing im Leibe den heiligen Geist, damit in die Welt Jesus einträte.“[2]) Aehnlich bei Tertullian: „Wenn der Geist Gottes nicht deshalb in den Mutterschoss herabstieg, um darin Fleisch anzunehmen, warum ist er denn in den Mutterschoss herabgestiegen?“[3]) Diese frühchrisliche Auffassung des πνεῦμα in Luk. 1, 35 hat sogar noch in der Rede Konstantins an die Versammlung der Heiligen eine Stätte gefunden.[4]) Doch ist hierauf kein besonderes Gewicht zu legen, da mit der Möglichkeit zu rechnen ist, dass die betreffende Partie von einem älteren Autor, etwa Theophil von Antiochien, beeinflusst sein kann.

Nicht bloss die Menschwerdung wurde im zweiten Jahrhundert dem Logos zugeschrieben, auch die gesamte Inspiration der Propheten. Auch hier ist unter dem öfter genannten θεῖον ἅγιον προφητικὸν πνεῦμα der Logos zu verstehen. Das ist klar aus Justins Schriften zu entnehmen. Die Adressaten seiner ersten Apologie redet er also an: „Dass aber die Prophezeienden durch niemand anderen begeistert wurden als durch den göttlichen Logos, das werdet auch ihr, wie ich annehme, zugestehen.“[5]) Auch Theophil findet es noch ganz natürlich, die Inspiration der Pro-

[1]) Sim. V, 6, 5 (ed. Funk PA I², 540).

[2]) n. 12—14 (ed. E. Rolffs bei E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen S. 379. Der lateinische Text nach ms. 5288 (saec. X/XI) in der Bibliothèque Nationale zu Paris bei D. de Bruyne, Un nouveau manuscrit de la troisième lettre de saint Paul aux Corinthiens [Revue Bénédictine XXV (1908) p. 433. 22 ff.]: „Sed deus omnipotens, cum sit iustus, nolens abicere suam finctionem, misertus est de caelis et misit spiritum sanctum in Maria in Galilea, quae ex totis praecordiis credidit, accepitque in utero spiritum sanctum ut in saeculum prodiret Ihesus.“

[3]) De carne Christi c. 19.

[4]) XIX, 6 (éd. Heikel: GCS: Eusebius I, 182, 6); XX, 3 (ed. Heikel: GCS: Eusebius I, 183, 20).

[5]) Apol. I, 33; Vgl. I, 36; II, 10.

pheten dem präexistenten Logos zuzuschreiben.[1]) In der um 190 verfassten Ἐπίδειξις des Irenäus tritt schon der heilige Geist als Inspirator der Propheten in den Vordergrund; doch wird der Zusammenhang mit der Logosinspiration gewahrt durch die Ausführung: „Der Geist nun zeigt das Wort an, und deswegen verkündeten die Propheten den Sohn Gottes; das Wort aber gestaltet den Geist, und deswegen ist es selbst der Verkünder der Propheten und führt den Menschen zum Vater hin."[2]) Aus dieser theologischen Hervorhebung des Logos im 2. Jahrhundert hat die Logosepiklese Eingang in die Eucharistifeier gefunden. Dass sie sich bis ins 4. Jahrhundert erhalten hat, ist bei der Stabilität liturgischer Bräuche und bei dem Grundsatze „Nihil innovetur" leicht begreiflich.

Wenn im 2. Jahrhundert die Menschwerdung des Sohnes Gottes, die Inspiration der Propheten, die eucharistische Konsekration als Wirkung des Logos aufgefasst wurde, so müsste man sich wundern, wenn nicht auch die Weihe des Taufwassers auf ihn zurückgeführt worden wäre. Jesu Taufe im Jordan wurde ja bereits am Anfang des 2. Jahrhunderts die Bedeutung der Wasserheiligung beigemessen.[3]) Sobald nun einmal durch die zum Christentum übertretenden philosophisch gebildeten Apologeten die Logostheologie in weitere Kreise drang, musste auch die Taufwasser-

[1]) Ad. Autolicum II, 10 (Migne PG 6, 1064): „οὗτος (sc. λόγος) οὖν, ὢν πνεῦμα θεοῦ καὶ ἀρχὴ καὶ σοφία καὶ δύναμις ὑψίστου, κατήρχετο εἰς τοὺς προφήτας." — Auch im apokryphen 3. Korintherbrief wird die prophetische Inspiration auf den Geist Christi zurückgeführt, womit natürlich der Logos gemeint ist. Die Stelle lautet bei E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen 1904. S. 379: „Da er (Gott) nämlich beschlossen hatte, das Haus Israel zu retten, teilte er und goss vom Geist Christi aus auf die Propheten, welche die Verehrung Gottes und die Geburt Christi verkündeten, indem sie zu allen Zeien predigten." In der Ausgabe bei de Bruyne (Revue Bénédictine 1908, p. 433. 16 ff.): „consolatus enim salvare domum israhel, partitus ergo a spiritu xpisti misit in prophetas qui enarraverunt dei culturam et nativitatem xpisti praedicantes temporibus multis."

[2]) K. 5 (ed. Karapet Ter-Mêkêrtschian u. Erwand Ter Minassiantz 2. Aufl. Lpzg. 1908. S. 4). Vgl. Clemens Rom. I Cor. c. 22 (ed. Funk PA. I[2], 130: „καὶ αὐτὸς (sc. Χριστὸς) διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου οὕτως προσκαλεῖται ἡμᾶς."

[3]) Ignatius ad. Eph. 18, 2 (ed. Funk PA I[2], 228: „ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ."

weihe dahin beeinflusst werden, dass man den alleswirkenden Logos als das heiligende Prinzip des Wassers betrachtete und dies auch im Weihegebet zum Ausdruck brachte. Was später dem hl. Geiste zugeteilt ward, wurde damals als Wirkung des Logos empfunden auch bei der Taufwasserweihe. Wir wissen ja, dass seit der Auffindung des unter dem Namen Serapions bekannten Euchologions Optatus von Mileve nicht mehr isoliert steht mit seinem Wort „Hic (sc. Christus) est piscis qui in baptismate per invocationem fundalibus undis inseritur."[1] Diese Auffassung reicht, wie schon bemerkt, in viel frühere Zeit hinauf. Wenn wir besonders das Weihegebet im Euchologion betrachten, so müssen wir sagen: Solche Gebete werden nicht so einfachhin von einem einzelnen nach Belieben verfasst; sie entstehen allmählich aus der liturgischen Praxis, wobei natürlich die theologische Auffassung der Zeit in der Gebetsformel zur Ausprägung gelangt. — Im Eucharistiegebet und in der Formel für die Taufwasserweihe des ägyptischen Euchologions ist nun die Vorstellung deutlich erkennbar, dass der Logos herabkommen soll in Brot und Wein und Taufwasser, wie er herniederstieg in den Leib der Jungfrau oder in die Fluten des Jordan. Diese Vorstellung erscheint für das vierte Jahrhundert sehr altertümlich und P. Drews hat sie mit Recht eine Vorstellung genannt, „die vornizänisch ist und ganz gut ins dritte, ja wohl sogar ins zweite Jahrhundert hinabreichen kann."[2] Dass der Ansatz des zweiten Jahrhunderts der entsprechendere ist, haben die obigen Ausführungen über die Hervorhebung des Logos im zweiten Jahrhundert dargetan. Mindestens das dritte Jahrhuudert anzunehmen, sind wir schon durch die Tatsache gezwungen, dass die Auffassung von der Gegenwart des Logos im Taufwasser im vierten Jahrhundert fast zu gleicher Zeit bei Serapion, Cyrill von Jerusalem und Optatus von Mileve begegnet, in einer Zeit, wo die Geisttheologie in der Liturgie schon zur Geltung gebracht wird, wo also die Partieen vom Logos nur als überkommene liturgische Stücke noch festgehalten werden. Wir dürfen aber ruhig mit der Zeitbestimmung bis

[1]) L. III c. 2 (ed. Ziwsa: CSEL 26, 69).

[2]) Ueber Wobbermins „Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Aegyptens." (Zeitschrift für Kirchengeschichte XX (1899) S. 327.

ins zweite Jahrhundert zurückgehen, denn die Grundlage zu dem in Frage stehenden Gedanken ist bereits in apostolischer Zeit erweisbar. Wenn Paulus Gal. 3, 27 sagt: „Ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε“. so klingt das nach griechischem Sprachgebrauch wie das deutsche: „Die ihr (durch die Taufe) in Christus eingetaucht seid, habt Christus angezogen.“ Paulus denkt dabei nicht an die Leiblichkeit Jesu, sondern an den Geist. Der Geist Gottes ruht aber nach urchristlicher Auffassung (in Anlehnung an das Tauferlebnis Jesu) in seiner Fülle in Christus. Darum hatte man sich daran gewöhnt, unter Geist Gottes und Geist Christi das gleiche Geistwesen zu verstehen. Ja, man konnte sogar Aeusserungen gebrauchen, worin Geist Gottes, Geist Christi und Christus identisch sind. Rom. 8, 9. 10: „Ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλὰ ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν. εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ. εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην.“ Der Geist konnte eben mit seinem Träger, mit dem er ja zu einer Einheit verbunden wurde, identifiziert werden. Man denke nur an II. Kor. 3, 17 „ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν. οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία.“[1]) Christus ist „der lebenspendende Geist“ (πνεῦμα ζωοποιοῦν I Kor. 15, 45). Christi Geist ist es, der die Seele erneuert. Eine an der Via Latina gefundene Grabschrift bringt dies zum Ausdruck in den Worten:

ΙΟΥΛΕΙΑϹ ЄΥΑΡЄϹΤΑϹ
ΤΗϹ ΘЄΟΦΙΛЄϹΤΑΤΗϹ
Η ϹΑΡΞ ЄΝΘΑΔЄ ΚЄΙΤΑΙ
ΨΥΧΗ ΔΑΙ ΑΝΑΚΑΙΝΙϹΘЄΙϹΑ
ΤΩ ΠΝΙ ΧΥ
ΚΑΙ ΑΓΓЄΛЄΙΚΟΝ ϹΩΜΑ
ΛΑΒΟΥϹΑ ΙϹ ΟΥΡΑΝΙΟΝ ΧΥ
ΒΑϹЄΙΛЄΙΑΝ ΜЄΤΑ ΤΩΝ
ΑΓЄΙΩΝ ΑΝЄΛΗΜΦΘΗ (Taube mit Zweig.*)

[1]) Neuestens wollte Holzmeister U. dartun, „dass die Person, von der in II. Kor. 3, 17 die Rede ist, der hl. Geist ist und dass sie nicht mit Christus gleichgesetzt wird, wohl aber, dass sie wesensgleich ist mit den beiden anderen göttlichen Personen“ (Dominus autem spiritus est. Eine exegetische Untersuchung mit einer Uebersicht über die Geschichte der Erklärung dieser Stelle. Innsbruck 1908 S. 96). Allein dieser Erklärungsversuch scheint mir dem Texte

*) *Die bezügl. Anm. siehe folg. Seite.*

Wenn die Seele hier ἀνακαινισθεῖσα τῷ πνεύματι Χριστοῦ (erneuert durch den Geist Christi)[1]) genannt wird, so ist dies dasselbe, als wenn dastünde „erneuert durch Christus." Christus und Geist Christi wurden wechselseitig gebraucht.

Es hätte also Paulus statt des Wortes „die ihr in Christus eingetaucht seid, habt Christum angezogen" auch sagen können „habt den Geist Christi angezogen."

So muss man wohl auch das Wort im Urchristentum verstanden haben. Es kann doch unmöglich Zufall sein, wenn die syrische Tradition uns bei Afrahat folgende Ausführung aufbewahrt hat: „Erinnert euch dessen, was der Apostel euch gemahnt hat, nämlich: Betrübet nicht den heiligen Geist, mit dem ihr versiegelt seid auf den Tag der Erlösung (Eph. 4, 30). Denn seit der Taufe (a baptismo) haben wir den Geist Christi empfangen; denn in der Stunde, da die Priester den Geist anrufen, öffnet er den Himmel und kommt herab und schwebt über dem Wasser (incubat), und es ziehen ihn an diejenigen, welche getauft werden . . . Wer den Geist Christi in Reinheit bewahrt, über den spricht dieser, wenn er zu Christus kommt, also: der Leib, zu dem ich gekommen bin, und der mich angezogen hat aus dem Wasser der Taufe, hat mich in Heiligkeit bewahrt."[2]) Wir sehen, wie in späterer Zeit die Taufe als ein Anziehen des Geistes Christi aufgefasst wird, wobei nichts anderes gemeint ist, als das paulinische Anziehen Christi. Christus selbst wird in seiner Geistnatur im Taufwasser gegenwärtig gedacht, um von da die Menschenseele, die nackt ist, zu umhüllen.

Es könnte uns jetzt nicht mehr wundern, wenn auch in der

und den übrigen paulinischen Aussagen über κύριος und πνεῦμα Χριστοῦ nicht gerecht zu werden.

*) *(Zu Seite 78.)* Bei De Rossi, Inscriptiones christianae urbis Romae I, p. CXVI. (Vielleicht aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhdts.)

[1]) Es heisst nicht „dem Geiste Christi hingegeben" wie C. M. Kaufmann, Handbuch der christlichen Archäologie. 1905 S. 233, übersetzt. Die Inschrift bezieht sich auf Tit. 3, 5: „ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου."

[2]) Nach der Uebersetzung von G. Bert, Aphrahat's des persischen Weisen Homilien (TU. III. Bd. Heft 3,4; 1888) S. 107 f. Homilie VI § 13. — Nach der Ausgabe von I. Parisot (Graffin, Patrologia Syriaca I (1894) p. 291 ff. Demonstratio VI (de monachis) n. 14.

Stelle Joh. 3, 5: „ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος“ das πνεῦμα vom Geist Christi, von der geistigen Natur Christi verstanden worden wäre. Tatsächlich war dies der Fall. Denn nur unter dieser Voraussetzung ist es verständlich, wenn das Euchologion Serapions in der Weiheformel des Taufwassers sagt: „ἔφιδε νῦν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἐπίβλεψον ἐπὶ τὰ ὕδατα ταῦτα καὶ πλήρωσον αὐτὰ πνεύματος ἁγίου. ὁ ἄρρητός σου λόγος ἐν αὐτοῖς γενέσθω καὶ μεταποιησάτω αὐτῶν τὴν ἐνέργειαν καὶ γεννητικὰ αὐτὰ κατασκευασάτω πληρούμενα τῆς σῆς χάριτος“.[1]) Vom Loges wird gesagt: „ὁ μονογενής σου λόγος . . . ἐν τούτοις (sc. ὕδασιν) κατερχέσθω καὶ ἅγια καὶ πνευματικὰ ποιησάτω.“[2]) Der Logos soll die Wasser geistig machen. Dies tut er dadurch, dass er sie mit heiligem Geist, seinem Geiste erfüllt. Diese Auffassung, dass Christus aus sich heraus, mit seinem Geiste das Taufwasser heiligt, dass er selbst im Taufwasser gegenwärtig ist, war schon im zweiten Jahrhundert vorhanden. Tertullian sagt in seiner Schrift über die Taufe: „Item aqua de amaritudinis vitio in usum commodae suavitatis Mosei ligno remediatur. Lignum illud erat Christus, venenatae et amarae retro naturae venas in saluberrimas aquas Baptismi scilicet ex sese remedians. Haec est aqua, quae de comite petra populo defluebat. Si enim petra Christus, sine dubio aqua in Christo Baptismum videmus benedici.“[3]) Scheinbar widerspricht dem, was Tertullian im gleichen Buch c. 4 zur Darstellung bringt mit den Worten: „Igitur omnes aquae de pristina originis praerogativa sacramentum sanctificationis consequuntur, invocato deo. Supervenit enim statim spiritus de caelis et aquis superest sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt.“[4]) Der Widerspruch ist wirklich nur Schein. Denn es ist eben der von Christus gegebene Geist gemeint, wie im Serapion-Euchologion. Die Redeweise ist schon im Johannesevangelium zur Anwendung gebracht worden. Joh. 7, 37 ff. heisst es: „Am letzten grossen Tage des Festes stand Jesus und rief mit lauter Stimme: Wenn jemand dürstet, der komme zu mir

---

[1]) Kap. XIX (ed. Funk, Didascalia II, 180).
[2]) Kap. XIX (ed. Funk, Didascalia II, 182).
[3]) De bapt. c. 9 (ed. Reifferscheid-Wissowa CSEL 20, 208).
[4]) De bapt. c. 4 (ed. Reifferscheid-Wissowa: CSEL 20, 204).

(πρός με) und trinke. Wer an mich glaubt, aus dessen Leibe werden, wie die Schrift sagt, Ströme lebendigen Wassers fliessen." Der Evangelist fügt erklärend bei: „Dieses aber sagte er von dem Geiste, welchen diejenigen empfangen sollten, welche an ihn glaubten. Denn der Geist war noch nicht (gegeben), da Jesus nicht verherrlicht war." Um die Hervorhebung der Wirksamkeit des Logos im zweiten Jahrhundert zu verstehen, müsste man sich die ganze Theologie der griechischen Apologeten vergegenwärtigen. Was die nachnizänische Theologie dem hl. Geiste als der dritten göttlichen Person zueignete, das bezog man im zweiten Jahrhundert auf den Logos. Heisst es im vierten Jahrhundert, der *hl. Geist* reinigt die Seele, so heisst es im zweiten Jahrhundert, *der Logos*. „Λούειν δὲ δεῖ μάλιστα μὲν τὴν ψυχὴν καθαρσίῳ λόγῳ" sagt Klemens von Alexandrien.[1]) Nach den vielen sonstigen Zeugnissen, in welchen das zweite Jahrhundert an Stelle des späteren πνεῦμα „λόγος" bietet, dürfte es nicht zweifelhaft sein, dass auch Joh. 3, 5 damals interpretiert wurde im Sinne von: „Wenn jemand nicht (wieder) geboren wird aus Wasser und dem Geiste Christi (= Logos), so kann er nicht eingehen in das Reich Gottes." Bei Klemens von Alexandrien können wir diese Interpretation noch deutlich erkennen, wenn er sagt: „Höre den Erlöser: Ich habe dich wiedergeboren, dich, der du unheilvoll von der Welt zum Tode geboren warst"[2]) und anderwärts: „(Die neugeborene Menschheit) gebar der Herr selbst in leiblichen Wehen (αὐτὸς ἐκύησεν ὁ κύριος ὠδῖνι σαρκικῇ), er selbst umschlang sie mit Windeln, d. i. mit seinem kostbaren Blute. O heilige Geburt (ὢ τῶν ἁγίων λοχευμάτων), o heilige Windeln! Der Logos ist für das Kind alles, Vater, Mutter, Erzieher, Ernährer."[3]) Auch in seinem Schlussgebet zum Pädagog bringt Klemens die Vaterschaft des Logos zum Ausdruck: „Sei gnädig deinen Kindern, Pädagog, Vater, Führer Israels, Sohn und Vater, Beides eins unser Herr! Verleihe uns, den Be-

[1]) Paedagog III, IX § 47, 4 (ed. O. Stählin: GCS: Clemens Al. I, 263 s).

[2]) Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος c. 23 (ed. P. M. Barnard, Cambridge 1897 (Texts and Studies V, 2) p. 18.

[3]) Paedagog I, VI § 42, 2 (ed. O. Stählin: GCS: Clem. Al. I, 115). — Vgl. ib. I, VI § 49, 3 (ed. O. Stählin: GCS: Clem. Al. I, 119). „εἰ γὰρ ἀνεγεννήθημεν εἰς Χριστόν, ὁ ἀναγεννήσας ἡμᾶς ἐκτρέφει τῷ ἰδίῳ γάλακτι, τῷ λόγῳ."

folgern deiner Gebote, dass wir werden dein vollständiges Ebenbild.“ [1])

Die Stelle von der Wiedergeburt aus dem Geiste konnte um so leichter auf den Logos bezogen werden, als man den Logos, wie wir bereits dargetan, damals wirklich Geist und hl. Geist nannte. Gerade Klemens gibt dafür noch ein recht deutliches Beispiel: „ὁ κύριος πνεῦμα καὶ λόγος. ἡ τροφή, τουτέστιν [ὁ] κύριος Ἰησοῦς, τουτέστιν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, πνεῦμα σαρκούμενον, ἁγιαζομένη σὰρξ οὐράνιος.“ [2])

Nachdem man nun schon längst gewohnt war, die Missionstätigkeit als einen Fischfang, die für das Christentum Gewonnenen als Fische zu bezeichnen, was lag da näher, als den im Wasser gegenwärtigen Logos, der dem Wasser zeugende Kraft verleiht, als den Fisch (ἰχθύς, piscis) κατ' ἐξοχήν zu bezeichnen?

Durch Christus geht die Wiedergeburt vor sich, die Umschaffung zur neuen Kreatur (καινὴ κτίσις II Kor. 5, 17 vgl. Eph. 2, 10). So sehr ist die Wiedergeburt Christi Werk, dass Paulus sagen konnte: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal. 2, 20). Der Christ hat im Taufbade Christus angezogen (Gal. 3, 27); er ist gleichgestaltet (σύμμορφος) dem Bilde des Sohnes Gottes (Rom. 8, 29). Gerade dieser letzte Gedanke kommt in der Weiheformel Serapions zum Ausdruck in den Worten: „μόρφωσον πάντας τοὺς ἀναγεννωμένους τὴν θείαν καὶ ἄρρητόν σου μορφήν.“ [3]) Unter ἄρρητος μορφή ist nichts anderes zu verstehen als der vorausgenannte „ὁ ἄρρητός σου λόγος.“ Nach ihm sollen die Täuflinge geformt werden. Was Paulinus von Nola dem hl. Geist zuschreibt in den Worten:

„Sanctus in hunc caelo descendit spiritus amnem,
Caelestique sacras fonte maritat aquas;
Concipit unda deum sanctamque liquoribus almis
Edit ab aeterno semine progeniem.“ [4])

das galt ehedem vom Logos. Der Logos, der Geist Christi

---

[1]) Paedagog III, XII § 101, 1 (ed. O. Stählin: GCS: Clemens Al. I, 290 s).
[2]) Paedagog. I, VI, § 43, 3 (ed. O. Stählin: GCS: Clem. Al. I, 116).
[3]) K. XIX (ed. Funk, Didascalia II, 182).
[4]) ep. 32, 5 (ed. Hartel: CSEL 29, 279).

ist der geistige Vater der Gläubigen, er ist der Fisch, die Christen sind die Fischlein. Diese urchristliche Auffassung wird prächtig zur Geltung gebracht in der freilich späteren, aber aus früheren Schriften zusammengestellten Clavis Melitonis: „Venter Christi, lavacrum regenerationis, ex quo electos suos per adoptionis gratiam in filios regenerat.“[1])

Nur hierdurch ist jetzt Tertullian zu verstehen, wenn er sagt „Sed nos pisciculi secundum ἰχθύν nostrum Jesum Christum in aqua nascimur.“ Durch Christi Geist und nach seiner Form (secundum), werden wir im Wasser geboren, wir die Fischlein, nach ihm, dem Fisch. Verständlich ist nun auch, wie die Inschrift von Autun sagen kann:

Ἰχθύος ο[ὐρανίου θε]ῖον γένος ἤτορι σεμνῷ
Χρῆσε λαβὼ[ν πηγὴ]ν ἄμβροτον ἐν βροτέοις
Θεσπεσίων ὑδάτ[ω]ν.

Ob man nun πηγὴν liest oder χάριν oder ζωὴν, immer ist Bezug genommen auf die Taufe, welche die Christen zum Geschlechte des himmlischen Fisches macht, dadurch, dass sie die Täuflinge aus Wasser und Christi Geist wiedergebiert. Erklärlich ist ferner, wenn Chromatius Iovinus und Eusebius in einem Brief an Hieronymus von Bonosus als einem „filius ἰχθύος“ reden.[2])

Zur Bezeichnung Christi als Fisch ist — für das Abendland wenigstens — noch ein weiteres mit der Taufe zusammenhängendes Moment zu berücksichtigen, nämlich die Bezeichnung des Taufbassins mit piscina. Dass das Taufbassin nach dem in ihm gegenwärtigen Fisch (piscis) Christus „piscina“ genannt worden sei, ist eine Vermutung des Optatus von Mileve.[3]) Tatsächlich liegt die Sache eher umgekehrt. Die Heiden hatten mit dem Wort piscina ursprünglich einen Fischteich bezeichnet. Aber schon im ersten christlichen Jahrhundert war das Wort ebenso zur Bezeichnung eines Badebassins in Gebrauch gekommen. Plinius hat uns in der Beschreibung seiner Villa an der Laurentinischen Strasse einen

[1]) Pitra, Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata. Tom. II (1884) p. 11.

[2]) „Hieronymus ep. 7, 3 (Migne PL 22, 339): „Bonosus, ut scribitis, quasi filius ἰχθύος, id est, piscis, aquosa petit.“

[3]) L. 3, c. 2 (ed. Ziwsa: CSEL 26, 69).

Beleg dafür aufbewahrt, worin er das Schwimmbad im Freien neben der eigentlichen Badeanlage „calida piscina“ nennt.[1]) Aber auch die Badebassins im Innern der Badeanlagen wurden piscina genannt. So sagt Seneca: „Pauper sibi videtur ac sordidus ... nisi Thasius lapis, quondam rarum in aliquo spectaculum templo, piscinas nostras circumdedit, in quas multa sudatione corpora exsaniata demittimus, nisi aquam argentea epitonia fuderunt.“[2]) Diese Ausdrucksweise war den lateinisch redenden Christen ganz geläufig. Man denke nur an Tertullian, der von „in balneis piscinae“ redet.[3])

Dass diese Bezeichnung piscina aus dem heidnischen Sprachgebrauch von den Christen zur Benennung des Taufbassins übernommen wurde, ist durch die bereits angeführte Stelle bei Optatus dargetan. Es fragt sich jetzt nur noch, ob der Uebergang dieser Benennung bereits im 2. Jahrhundert möglich war. Zunächst ist zu sagen, dass die älteste Zeit nach dem Beispiele Johannes des Täufers die Taufe im fliessenden Wasser spendete. Tertullian hat daher eine gute geschichtliche Beobachtung gezeigt, wenn er den Apostel Petrus im Tiber taufen lässt.[4]) Im fliessenden Wasser zu taufen war die Regel. Noch in mancher späteren Taufordnung klingt dies nach in der Bestimmung, dass das Wasser aus einem Fluss geschöpft sein sollte.[5]) Die Bestimmung der Flusstaufe konnte

[1]) Plinius ep. II, 17 (ed. Keil H. Lipsiae 1889 p. 38): „Inde balnei cella frigidaria spatiosa et effusa, cuius in contrariis parietibus duo baptisteria velut eiecta sinuantur, abunde capacia, si mare in proximo cogites. Adiacet unctorium, hypocauston, adiacet propnigeon balinei, mox duae cellae magis elegantes quam sumptuosae: cohaeret calida piscina mirifica, ex qua natantes mare aspiciunt, nec procul sphaeristerium, quod calidissimo soli inclinato iam die incurrit.“ — Vgl. Epistular. V, 6, 25 (ed. Keil p. 94), wo er in einer anderen Beschreibung den gleichen Sprachgebrauch bietet: „Inde apodyterium balinei laxum et hilare excipit cella frigidaria, in qua baptisterium amplum atque opacum. Si natare latius aut tepidius velis, in area piscina est ...“ — Dasselbe scheint Seneca im Auge zu haben ep. 56, 2 (ed. Haase F. Lipsiae 1886. Vol. III, 116) „adice nunc eos, qui in piscinam cum ingenti inpulsae aquae sono saliunt.“

[2]) Ep. 86, 6 (= Ep. mor. lib. XIII ep. 1, 6 ed. Haase F. Vol. III, 235).

[3]) De bapt. c. 5 (ed. Reifferscheid-Wissowa: CSEL 20, 205).

[4]) De bapt. c. 4 (ed. Reifferscheid-Wissowa: CSEL 20, 204).

[5]) Aegyptische Kirchenordnung Nr. XVI (al. 46) (ed. Funk, Didascalia II, 109): „Ea hora, qua gallus cantabit, primo super aquam orent. Aqua hauriatur in piscinam vel fluat in eam. Et ita sit, si necessitas non est. Si vero continua ac festina necessitas est, utamini aqua, quam invenietis.“ —

aber nicht überall zur Durchführung gebracht werden. Darum hat schon die Didache die Anweisung gegeben: „Wenn du aber kein fliessendes Wasser hast, so taufe in anderem Wasser. Wenn du's aber nicht in kaltem kannst, so in warmem. Wenn du aber beides nicht hast, so giesse auf das Haupt dreimal Wasser im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes."[1] Nach Justin werden die Täuflinge einfach hingeführt, wo Wasser ist,[2] und nach Tertullian macht es für die Wirksamkeit der Taufe keinen Unterschied aus, „ob einer im Meer oder im stehenden Gewässer, im Fluss oder in der Quelle, im See oder in einem Wasserbecken (Badewanne = alveus) abgewaschen wird."[3] Nach dieser Auffassung lag es bei der festeren Organisation der Christengemeinden im 2. Jahrhundert durchaus nahe, dass man die zum Gottesdienst ausgesuchten Versammlungsräume im Hause eines reichen Mitchristen auch für die Spendung der Taufe durch Untertauchen zweckentsprechend herrichtete. Dies war um so leichter, als eine ganz bedeutende Anzahl von Privathäusern eigene, den öffentlichen Thermen nachgebildete Badeanlagen besassen. Die Ausgrabungen in Pompeji haben dies zur Genüge dargetan.[4]) Wenn Tertullian von der Taufe im „alveus" spricht, so hat er sicherlich derartige Vorkommnisse im Auge, und „alveus" war die

In der alten westgotischen Liturgie steht für den Charsamstag die Bestimmung: „Fons in hoc die, sive in alio tempore quo baptizandum est, non de cisternis, sed de fluminibus implendus est." Siehe Le liber ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle p. M. Férotin. Paris 1904 (Monumenta ecclesiae liturgica ed. F. Cabrol et H. Leclercq. Vol. V) p. 217. — So wird auch zu verstehen sein, wenn das „Testament unseres Herrn" Lib. II c. 8 (ed. Rahmani 1899 p. 127) sagt: „Hoc autem modo baptizentur, dum accedunt ad aquas, quae debent esse mundae et fluentes." Anton Baumstark fand (Römische Quartalschrift 1900 S. 42) einen unausgeglichenen Gegensatz und Widerspruch darin, dass das Testament S. 23 ein βαπτιστήριον im Vorhofe der Kirche in Aussicht genommen, S. 127 aber die Verordnung gebe, die Taufe im fliessenden Wasser zu spenden, das in einem Annexbau der Kirche unmöglich zu beschaffen gewesen sei. Durch die angeführten Paralleltexte scheint mir der angenommene Gegensatz völlig behoben.

[1]) Kap. VII, 1—3 (ed. Funk PA I², 18).

[2]) Apol. I, 61: „Ἔπειτα ἄγονται ὑφ' ἡμῶν, ἔνθα ὕδωρ ἐστί."

[3]) De baptismo c. 4 (ed. Reifferscheid-Wissowa: CEEL 20, 204).

[4]) Vgl. Aug. Mau, Pompeji in Leben und Kunst. 2. Aufl. Leipzig 1908 S. 275; 310; 321 f; 365 f.; 374; 378 f.; 383; 387; 508.

gemauerte Wanne in den Badeanlagen. Sollte da nicht eine geschichtliche Ueberlieferung zugrunde liegen, wenn die sog. Acta S. S. Pudentianae et Praxedis für die Zeit Pius I. (142?—157?) die folgende Erzählung bieten: „Eodem tempore virgo domini Praxedis accepta potestate rogavit beatum Pium episcopum, ut thermas Novati, quae iam tunc in usu non erant, ecclesiam consecraret: quia aedificium magnum in iisdem et spatiosum esse videbatur. Quod et placuit sancto Pio episcopo: thermasque Novati dedicavit ecclesiam, sub nomine beatae virginis Potentianae (in vico Patricius. Dedicavit autem et aliam sub nomine sanctae virginis Praxedis) infra urbem Romam; in vico qui appellatur Lateranus: ubi constituit et titulum Romanum: in quo loco consecravit baptisterium sub die IV Idus Maji."[1]) Die Privatbadeanlagen, besonders das Frigidarium, waren die natürlichsten Baptisterien. Zudem hiess das Frigidarium schon im ersten Jahrhundert βαπτιστήριον;[2]) also dasselbe Stammwort liegt dem heidnischen Bad und dem christlichen Sakrament der Taufe (βάπτισμα) zu Grunde. Da nun βαπτιστήριον nach Sidonius geradezu identisch mit piscina gewesen zu sein scheint,[3]) so ist es

[1]) Acta SS. Mai IV. Bd., 299. — In den späteren Ausgaben des Liber pontificalis findet sich — wohl aus diesen Akten entnommen — die Notiz für den Pontifikat Pius I: „Hic ex rogatu beate Praxedis dedicavit aecclesiam thermas Novati in vico Patricii in honore sororis sue sanctae Potentianae, ubi et multa dona obtulit; ubi sepius sacrificium domino offerens ministrabat. Immo et fontem baptismi construi fecit et manu sua benedixit et consecravit: et multos venientes ad fidem baptizavit in nomine trinitatis." Siehe Liber pontificalis ed. Mommsen (Monumenta Germaniae hist.: Gestorum pontif. Rom. I (1898) p. 14). — ed. L. Duchesne I, 132.

[2]) Plinius ep. L. II, 17, 11; L. V, 6, 25 (ed. Keil p. 38; p. 94). Dass überhaupt jedes Tauchbad, auch das im Freien gelegene, baptisterium genannt wurde, scheint aus folgender Ausführung des Hieronymus hervorzugehen: In Isai. 66, 17 (Migne PL 24, 665 f.): „Praeceperat autem per Moysen deus, ut si quis praeventus fuisset in peccato, vaccae rufae aspersus cinere et aliis expiationis modis per sacrificia et victimas rediret ad templum. quod illi negligentes, in locis deliciarum et voluptatum, hoc est in hortis amoenissimis vel baptisteria exstruebant, vel piscinas ad areolas irrigandas: adulteria et omnem libidinum turpitudinem, simplicibus aquis abluere se putantes. quibus rectissime illud aptabitur: Et noctem flumine purgant."

[3]) Sidonius Apollinaris L. II. 2, 8 (ed. Mohr Lipsiae 1895 p. 32): „huic basilicae appendix piscina forinsecus seu, si graecari mavis, baptisterium ab oriente conectitur." — L. II. ep. 2, 5 (ed. Mohr p. 31): „Hinc frigidaria dilatatur, quae piscinas publicis operibus exstructas non impu-

klar, dass man auch dem christlichen Taufbassin den Namen piscina gab. In dem Taufunterricht musste diese Bezeichnung schon deswegen naheliegen, weil der Teich Bethesda als Vorbild der Taufe verwertet wurde, die griechische Benennung dieses Teiches (κολύμβηθρα) aber schon in der ältesten lateinischen Uebersetzung mit piscina Bethsaida wiedergegeben war.[1]) Nehmen wir dazu die sicher begründete Möglichkeit, dass die zu einem Taufbassin verwendeten Frigidarien an den Wänden mit Fischen bemalt waren wie das Frigidarium in der pompeianischen Villa des Diomedes[2]), so war es auch von hier aus nur natürlich, dass man den durch die Epiklese in die piscina herabgerufenen Logos als piscis bezeichnete. Doch ist dies, wie gesagt, zunächst nur für das lateinisch sprechende Abendland ins Auge zu fassen.

§ 9.

„Der Fisch von der Quelle" in der Aberkiosinschrift.

Wie ist es nun zu verstehen, wenn die Aberkiosinschrift also sagt:

> καὶ παρέθηκε τροφὴν πάντη ΙΧΘΥΝ ἀπὸ πηγῆς
> πανμεγέθη, καθαρόν, ὃν ἐδράξατο παρθένος ἁγνή·
> καὶ τοῦτον ἐπέδωκε φίλοις ἔσθειν διὰ παντός.

Was bedeutet der „Fisch von der Quelle?" Der letzte Kommentator P. Antonio Rocchi äussert sich also: „Giustamente poi designò la natura divina coll' ἀπὸ πηγῆς cioè dal D. Padre, fonte e principio delle altre divine persone. Ricordo che Sinesio di Tolemaide (Sec. IV—V) chiama Dio παγὰ (doricam. per πηγὴ) παγῶν, ἀρχῶν ἀρχά, *Fonte delle fonti, principio dei principî,* quali sono infine le altre due ipostasi, il Figlio e lo Spirito Santo, che costituiscono col Padre l'unità dell'essenza divina con la trinità delle persone; onde quegli altrove disse: Μία παγά, μία ῥίζα, τριφανὴς ἔλλαμψε μορφά: *Unica fonte, unica radice splendè sotto trina forma,* o persona. (Synesii ep. Ptolem. opp. Hym. III, p. 171 — hymn. II, p. 25. M. Patr. gr. t. LXVI.) E meglio a proposito leggiamo nei

denter aemularetur." — Calida piscina nannte man das Warmbad zur Unterscheidung.

[1]) Tertullian, de bapt. c. 5 (ed. Reifferscheid-Wissawa: CSEL 20, 205).

[2]) Aug. Mau, a. a. O. S. 378. Weiteres siehe unten im II. Teil gelegentlich der Fischdarstellungen in den Baptisterien.

versi sibillini da cui potè apprendere Abercio la frase (formando oggetto di erudizione a Giustino, a Teofilo Antiocheno, ad Atenagora in questi tempi): 'Εκ δὲ μιῆς πηγῆς ἄρτου κόρος ἔσσεται ἀνδρῶν (Pitra, De pisc. alleg. op. cit. n. 70): *Dall'unica fonte avranno gli uomini abbondanza di pane.* Con che si allude alla prodigiosa fecondità del pane eucaristico."[1])

Dagegen ist zu sagen: Aus dem angeführten Sibyllenvers — es ist VI, 15 — kann die Bezeichnung ἀπὸ πηγῆς schon deswegen nicht stammen, weil sie dort gar nicht steht. Hätte Rocchi, anstatt Pitra einfach nachzuschreiben, die Ausgabe von I. Geffcken nachgeschlagen, so würde er dort[2]) den Vers in folgendem Wortlaut gefunden haben:

„ἐκ δὲ μιῆς πήρης ἄρτου κόρος ἔσσεται ἀνδρῶν."

„Aus einem Ranzen wird Brotes Sättigung unter den Menschen sein." So ist die älteste Ueberlieferung bei Laktantius, der neben dieser Zitation noch bestätigend ausführt (Div. inst. IV, 15. 16): „at illi quinque panes et duos pisces in pera se habere dixerunt."

Die Anführung von Synesius von Ptolemais ist ebenfalls eine äusserst unglückliche zu nennen. An und für sich unterliegt es schon Bedenken, einen Schriftsteller aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts ohne nähere Begründung für den Sprachgebrauch des 2. Jahrhunderts zu zitieren. Dann ist es hier doppelt bedenklich, als die angeführten Hymnen in einer Zeit geschrieben sind, da Synesius noch nicht einmal Christ war, sodass die angeführte Bezeichnung Gottes παγὰ παγῶν, ἀρχῶν ἀρχά nicht die Darstellung des Trinitätsgeheimnisses, sondern wohl nur eine in der platonischen

[1]) L'epitafio di S. Abercio vescovo di Gerapoli in Frigia. Dissertazione letta in parte alla Pontificia Accademia Romana di Archeologia il 21 dic. 1905 (Dissertationi della Pontificia Accademia Romana di archeologia Serie II. Tomo IX Roma 1907 p. 308). — Aehnlich schrieb Goffredo Zaccherini, dessen Arbeit mit der Rocchi's im Jahre 1896 von der Pontificia Accademia Romana di archeologia preisgekrönt wurde: „si può dir benissimo della Vergine Immacola tache prese l' ΙΧΘΥΝ dalla celeste fonte, cioè concepì nel suo seno virginale Gesù Cristo prendendolo dalla fonte della Divinità la SS. Triade, ovvero dal fonte della celeste grazia. La πηγῆς di Abercio poi si può intendere per la fonte inesauribile della misericordia divina, da cui sgorga ogni grazia e molto più la *grazia* per essenza, cioè il Verbo umanato, l'ΙΧΘΥΣ grande e puro." L'iscrizione di Abercio (Bessarione Anno II. Vol. III. Roma 1897/98 p. 95).

[2]) Oracula Sibyllina: GCS (1902) p. 131.

Philosophie geläufige Formel bedeuten. Dass Gott als πηγή im 2. Jahrhundert auch in christlichen Kreisen bezeichnet worden sein mag, lässt sich nicht leugnen; wenn es aber geschah, dann nannte man ihn nicht πηγή schlechthin, sondern πηγή mit einem Beisatz, z. B. „Quelle alles Guten" oder ähnlich.

Th. Zahn meinte: „Die Quelle, aus welcher er (sc. Christus, der Fisch) kommt, kann nur das ursprüngliche Element sein, in welchem Christus lebte, ehe er Mensch wurde, mag dabei an die überirdische Welt überhaupt, oder an Gott als den ewigjungen Urquell alles Lebens, oder insbesondere an den hl. Geist als die Quelle des menschlich irdischen Lebens Jesu gedacht sein."[1]) A. Harnack hat entgegnet: „Aber die Bezeichnung πηγή für den hl. Geist ist nicht gemeinchristlich; Zahn hat sie auch nicht zu belegen vermocht. Man kann einwenden, das Urelement des Fisches konnte nicht anders bezeichnet werden; immerhin befremdet ein Ausdruck, den wir in erster Linie als gnostischen resp. auch judenchristlichen kennen."[2]) Die Einwendung Harnacks ist nicht durchschlagend. Abgesehen davon, dass die von Harnack berücksichtigte Stelle in den gnostischen Thomasakten in der neuen Rezension von M. Bonnet gar keine Stelle mehr hat,[3]) ist zu bedenken, dass die Bezeichnung des hl. Geistes als Quelle auch im kirchlichen Christentum nahe genug gelegen war. Der Geist wurde ja mit dem Wasser verglichen, er war das lebendige Wasser: Die Fülle des Geistes konnte da nicht besser sinnbildlich aufgefasst werden als unter dem Bild der Quelle. Wenn das Hebräerevangelium nach dem Zeugnis des Hieronymus bei der Darstellung der Taufe Jesu die Worte bot: „Factum est autem, cum ascendisset dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum"[4]), so ist das nicht spezifisch judenchristliche, sondern gemeinsame urchristliche Auffassung. Was gegen die Annahme von Th. Zahn spricht, ist die sonst in der Grabschrift herr-

[1]) Avercius Marcellus von Hieropolis (Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Litteratur V. Bd. Erlangen und Leipzig 1893) S. 81.

[2]) Zur Aberciusinschrift S. 15.

[3]) Acta Thomae c. 52 (al. 49) ed. M. Bonnet. Lips. 1903 p. 168.

[4]) E. Preuschen, Antilegomena. Die Reste der ausserkanonischen Evangelien und urchristlichen Ueberlieferungen. 2. Aufl. Giessen 1905. S. 4.

schende allegorische Ausdrucksweise, das Wort παρθένος ἁγνή, welches im 2. Jahrhundert seine ganz bestimmte Bedeutung hat, die Bezeichnung der Taufe als πηγή, wozu ἰχθύς viel besser passt, als zu πνεῦμα = πηγή, vielleicht auch der Umstand, dass im 2. Jahrhundert die Menschwerdung Jesu auf die Tätigkeit des Logos zurückgeführt wurde.[1])

Zur Erläuterung des Wortes ἀπὸ πηγῆς führte de Rossi aus: „Abercio loquenti de virgine, quae cepit ΙΧΘΥΝ ΑΠΟ ΠΗΓΗΣ edendum ministerio (sic) fidei, mirum in modum concinit nescio quis Byzantinus aetatis serioris, quem paene ignotum I. B. Pitra evocavit e tenebris. Is multa compilavit e libris Sibyllinis et loquens de Maria virgine usus est verbis saporis arcani, quae I. B. Pitrae iure visa sunt „sonare aliquid metricum", et vetere scilicet carmine excerpta et consuta. Πηγὴ ὕδατος πηγὴν πνεύματος ἀνέλαβε, ἕνα μόνον ΙΧΘΥΝ ἔχουσα, τῷ τῆς θεότητος ἀγκίστρῳ λαμβανόμενον, τὸν πάντα κόσμον, ὡς ἐν θαλάσσῃ διαγινόμενον ἰδίᾳ σαρκὶ τρέφοντα. (Fons aquae fontem spiritus suscepit unum et solum ΙΧΘΥΝ habens captum hamo divinitatis, qui mundum universum velut in pelago versantem propria carne nutrit). Ipsa Maria virgo ab anonymo Byzantino dicitur ΠΗΓΗ (fons): ea appellatione celeberrima erat Constantinopoli aedes et imago Virginis. Lusus verborum: fons aquae suscepit fontem spiritus mihi parum sapit antiquitatem, cetera eumdem sensum referunt, quem expressit Abercius v. v. 11--16."[2]) Wörtlich so auch Wilpert.[3]) Zur Erklärung des Ausdrucks „Fisch von der Quelle" trägt ein so später Schriftsteller nichts bei,[4]) solange der Beweis nicht erbracht werden

---

[1]) Näheres siehe weiter unten.

[2]) Inscriptiones christianae urbis Romae II, 1 Romae 1888 p. XXIII.

[3]) Principienfragen der christlichen Archäologie Freiburg i. B. 1889 S. 59 f.

[4]) Eine kritische Uebersetzung dieser ursprünglich gnostischen Darstellung der Geburt Christi bei H. Usener, das Weihnachtsfest. Bonn 1889 S. 33 ff. Der griechischen Text nach Wirth, Aus orientalischen Chroniken S. 143 ff. bei A. Harnack. Zur Aberciusinschrift. Lpzg. 1895 S. 18 f.

Nach Bratke Ed., Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sassaniden: TU NF IV, 3 a (1899) p. 12, 7 ff. lautet der kritisch gesichtete Text: „Ἀνέζησε καὶ οὐκέτι λέγεται Ἥρα ἀλλ' Οὐρανία. Μέγας γὰρ Ἥλιος ἐφίλησεν αὐτήν. αἱ δὲ θήλειαι πρὸς τοὺς ἄνδρας ἔλεγον δῆθεν τὸ πρᾶγμα εὐτελίζουσαι· Πηγή ἐστιν ἡ φιληθεῖσα μὴ γὰρ Ἥρα; τέκτονα ἐμνηστεύσατο. καὶ λέγουσιν οἱ ἄνδρες· Ὅτι μὲν Πηγὴ δικαίως εἴρηται. ἀποδεχόμεθα· Μυρία δὲ αὐτῆς τοὔνομα, ἥτις ἐν μήτρᾳ ὡς ἐν πελάγει μυριαγωγὸν ὁλκάδα

kann, dass Maria schon im 2. Jahrhundert als πηγή bezeichnet worden ist. Eine derartige Benennung ist aber in der Literatur des zweiten Jahrhunderts nicht zu belegen.

Aus späterer Zeit konnte Usener mehrere Stellen nachweisen, in denen Maria πηγή genannt wird.[1]) So in einem unter dem Namen Gregors des Wundertäters erhaltenen armenischen Panegyricus sermo in sanctam dei genitricem et semper virginem Mariam, wo unter einer ganzen Reihe von Anrufungen auch vorkommt: „Maria, virtus mundi, virtus Entis et mater Christi. Maria, Dei liber, templum et fons.“[2]) Die Homilie ist aber dem Thaumaturgos abzusprechen[3]) und fällt später als das dritte Jahrhundert. Dasselbe gilt von einer gleichfalls unter des Gregorios Namen gehenden Homilia II in adnunt., worin von Maria gesagt wird: „αὕτη πηγὴ ἀέναος, ἐν ᾗ τὸ ζῶον ὕδωρ ἔβλυσε τὴν ἔνσαρκον τοῦ κυρίου παρουσίαν.“[4]) Andere Stellen des vierten Jahrhunderts oder noch späterer Zeit nennen Maria wohl πηγὴ ἀθανασίας oder sagen von ihr, dass sie geworden sei τοῖς ἀνθρώποις πηγὴ πνεύματος αἰωνίου καὶ ἀφθαρσίας ἀνατολή,[5]) aber immer ist πηγή mit einer Apposition versehen. Πηγή absolut wird im patristischen Zeitalter nicht als Name Mariens gebraucht. Auch Bratke, der sich gelegentlich seiner Studie über „das sog. Religionsgespräch am Hof der Sassaniden“ eingehender mit der Bezeichnung πηγή beschäftigte, vermochte πηγή als Name Mariens vor dem vierten Jahrhundert (Ephräm) nicht zu belegen.[6]) Heute ist allerdings im Orient das Bild Mariens als der Zoodochos Pigi, d. h. der lebenspendenden oder — nehmenden Quelle eine der beliebtesten Mariendarstellungen geworden. Eine grosse Zahl von Klöstern tragen den

---

φέρει· εἰ δὲ καὶ Πηγὴ αὕτη, οὕτω νοείσθω· πηγὴ γὰρ ὕδατος πηγὴν πνεύματος ἀενάιζει, ἕνα μόνον ἰχθὺν ἔχουσα τῷ τῆς θεότητος ἀγκίστρῳ λαμβανόμενον, τὸν πάντα κόσμον ὡς ἐν θαλάσσῃ διαγινόμενον ἰδίᾳ σαρκὶ τρέφων.“

[1]) Usener H. A. a. O. S. 34 A. 18.

[2]) Pitra Analecta sacra IV (1883) p. 407.

[3]) O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur II. Bd. Freiburg i. B. 1903 S. 285. — A. Harnack, Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius II. Lpzg. 1904 S. 101.

[4]) Migne PG 10, 1160.

[5]) Ephraem. Bei Usener a. a. O. S. 34.

[6]) TU. NF IV, 3a (1899) p. S. 183.

Namen der Zoodochos Pigi. Der eigentliche Ausgangspunkt für das am Freitag nach Ostern gefeierte Fest der Zoodochos Pigi scheint das Kloster Balukli bei Konstantinopel, das eigentliche Kloster „der Quelle" gewesen zu sein. Gegründet wurde es unter Justinian. Ob auch die Bezeichnung des Klosters als πηγή in die gleiche Zeit zurückreicht, ist bis jetzt noch nicht sicher.[1]) Jedenfalls dürfen wir eine heute geläufige Bezeichnung nicht ohne Beweis auch für das zweite Jahrhundert voraussetzen.

In der Aberkiosinschrift kann unter dem ἰχθύς ἀπὸ πηγῆς die Geburt aus Maria auch deswegen nicht gemeint sein, weil sich dann — wenigstens für die, welche unter παρθένος ἁγνή Maria verstehen wollen — die nach Satzkonstruktion und Gedankengang unannehmbare Merkwürdigkeit ergäbe, dass das, was mit den Worten ὃν ἐδράξατο παρθένος ἁγνή offenbar als etwas Neues hervorgehoben werden will, bereits im vorausgehenden Vers gemeint wäre.

Dieterich suchte die Lösung darin, dass er den ἰχθὺς ἀπὸ πηγῆς als den kultisch reinen Fisch verstand, welchen im Kult der Magna Mater nur der Priester essen durfte, und der von einer reinen Jungfrau gefangen sein musste.[2]) Ausser sonstigen Schwierigkeiten scheitert diese Annahme schon an dem Hauptumstand, dass der ἰχθύς den φίλοις d. h. den Kultgenossen gereicht wird, nicht etwa bloss dem Priester, und gerade im Dienste der syrischen Göttin war es den φίλοις, den Kultgenossen verboten, von den heiligen Fischen zu essen. Zu deutlich bringt dies Lucian zum Ausdruck, wenn er auch selbst mit dem Erklärungsversuch der Fischenthaltung nicht einverstanden ist. Seine Worte lauten:

„Ἰχθύας χρῆμα ἱρὸν νομίζουσι καὶ οὔκοτε ἰχθύων ψαύουσι,... τὰ δὲ γιγνόμενα δοκέει αὐτοῖσι ποιέεσθαι Δερκετοῦς ... εἵνεκα ... ὅτι Δερκετὼ μορφὴν ἰχθύος ἔχει ... Δερκετοῦς δὲ τὸ ἱρὸν ἔμμεναι οὐδαμὰ πείθομαι, ἐπεὶ καὶ παρ' Αἰγυπτίων ἐνίοισιν ἰχθύας οὐ σιτέονται, καὶ τάδε οὐ Δερκετοῖ χαρίζονται."[3])

---

[1]) Eine kurze Orientierung bietet Johann Georg, Herzog zu Sachsen, Darstellung Mariä als Zoodochos Pigi (Byzantinische Zeitschrift XVIII (1909) S. 183—185).

[2]) Die Grabschrift des Aberkios. Leipzig 1896 S. 40 f.

[3]) Περὶ τῆς Συρίης Θεοῦ c. 14 (ed. Jacobitz: Luciani Samosatensis opera. Vol. III. Lipsiae 1887. p. 346). Vgl. auch unten „Der Fisch als heilige Speise und als eucharistisches Symbol."

Auf die oben berührte Stelle aus dem anonymen Byzantiner legt A. Harnack grosses Gewicht. Er möchte sie mit Bratke auf die verlorene „Christliche Geschichte" des Philippus Sidetes (ca. 400) zurückführen, ja sie sogar als eine von diesem Schriftsteller vorgefundene Legende noch höher hinaufdatieren.[1]) Er hebt sodann als wichtigen Umstand hervor, dass die Bezeichnung „πηγή" für die Magna Mater sich auch bei Julian findet,[2]) und verweist darauf, „dass in vielen gnostischen Systemen der hl. Geist weiblich gedacht ist und als Quelle alles Lebens, als *Mutter*, ja als die jungfräuliche Mutter."[3]) Die nach ihm vermutlich aus Philippus Sidetes stammende Erzählung und die Inschrift vergleichend kommt er dann zu folgendem Schluss: Es „folgt in beiden Stücken, und fast wörtlich gleichlautend, der Ἰχθὺς ἀπὸ Πηγῆς (geboren von der heiligen Παρθένος resp. der Ἥρα νύμφη) als τροφή. Hier wie dort ist die Erwähnung desselben im höchsten Grade überraschend; denn jede Vorbereitung fehlt. Die πηγή der Inschrift tritt dabei in ein helles Licht: denn in der „Geschichte" ist sie eine Person, identisch mit der Οὐρανία, der Ἥρα; also — so darf man vielleicht vermuten — auch auf der Inschrift ist Πηγή zu verstehen und zwar als identisch mit der in der folgenden Zeile genannten Παρθένος ἁγνή — der „jungfräulichen Mutter", dem „jungfräulichen Geiste," aus dem der obere Christus stammt, „der wahren himmlischen Maria."[4])

Dagegen erhebt sich eine ziemliche Zahl von Bedenken: Zuerst erscheint es gewagt, den anonymen Byzantiner so hoch hinaufzudatieren. Die Entlehnung der Geschichte aus Philippus Sidetes ist zu ungewiss. Wenn Julian die Magna Mater πηγή nennt, so geschieht dies nicht absolut, sondern im Sinne von πηγή τῶν δημιουργικῶν θεῶν was dasselbe bedeutet wie μήτηρ τῶν θεῶν. Was die Betonung der gnostischen Geistbenennung als πνεῦμα παρθενικόν betrifft, so ist das richtig, aber nie begegnet meines Wissens die Bezeichnung des Geistes als παρθένος ἁγνή. Die Härte der Identifikation von πηγή und παρθένος hat übrigens Harnack selbst emp-

[1]) Zur Aberciusinschrift S. 17 f.

[2]) Zur Aberciusinschrift S. 15 A. 1; S. 23 A. 2.

[3]) Zur Aberciusinschrift S. 15 A. 1.

[4]) Zur Aberciusinschrift S. 21.

funden, sonst hätte er nicht geschrieben „so darf man vielleicht vermuten.“

Den häretischen Charakter der Aberkiosinschrift würde ich ohne weiteres zugeben, wenn der ἰχθὺς ἀπὸ πηγῆς der Inschrift aus der Vorstellung hervorgegangen wäre, welche uns Ignatius a Jesu kundgibt mit den Worten: „ipsam (sc. Mariam) *concepisse ex aqua* quam bibit ex aliquo fonte, ex quo iusserat illi Deus ut biberet.“[1]) Allein dass diese mandäische Tradition bis ins 2. Jahrhundert hinaufreiche, lässt sich nicht erhärten. Vielleicht ist die Legende entstanden aus dem Glauben, den das Volk um die Wende des 3. Jahrhunderts — vielleicht auch schon früher — mit der Eliseusquelle bei Jericho verband, und den das Itinerarium Burdigalense also zum Ausdruck bringt: „A civitate passos mille quingentos est ibi fons Helisei prophetae. Antea si qua mulier ex ipsa aqua bibebat, non faciebat natos. Ad latum est vas fictile. Helyseo misit in eo sales et venit et stetit super fontem et dixit: ‚Haec dicit dominus: sanavi aquas has‘; *ex eo si qua mulier inde biberit, filios faciet.*“[2]) Es ist möglich, dass der Glaube an Quellen, welche Fruchtbarkeit verleihen, auch sonst in Palästina verbreitet war, und dass man damit die Jungfräulichkeit Mariens bei der Empfängnis Christi volkstümlich erklären wollte. Im 2. Jahrhundert ist aber derartiges nicht erweisbar. Das Protevangelium des Jakobus um die Mitte des zweiten Jahrhunderts sagt nur: „Und sie (Maria) nahm den Krug und ging hinaus, Wasser zu schöpfen, und siehe, eine Stimme sprach: Sei gegrüsst, du Begnadigte, der Herr sei mit dir, du Gebenedeite unter den Weibern. Und sie blickte zur Rechten und zur Linken, woher diese Stimme (komme), und voll Zitterns ging sie fort in ihr Haus und stellte den Krug hin . . .“[3]). Jetzt erst im Hause erfolgt die Verkündigung. Die spätere Tradition von dem concepisse ex aqua hat hier also keinen Halt. Die morgenländisch-syrische Tradition des 4. Jahrhunderts kennt die Empfängnis durch das Ohr der Jung-

---

[1]) Siehe Brandt Mandäische Religion. S. 67.

[2]) ed. P. Geyer: CSEL 39, 24.

[3]) K. 11, 1: Ausgabe von A. Meyer bei E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen. Tübingen u. Leipzg. 1904, S. 58. Zur bildlichen Darstellung dieser Legende vgl. den Sarkophag der Adelfia aus der Katakombe S. Giovanni in Syrakus. Abbildung bei Jos. Führer und Viktor Schultze, Die altchrist-

frau,[1]) auch hier kann also noch nichts von der Empfängnis aus der Quelle bekannt gewesen sein. Die Erklärung des ἰχθὺς ἀπὸ πηγῆς muss daher auf anderem Wege versucht werden.

Πηγή hiess im zweiten Jahrhundert schon die Taufe. So sagt das aus der Apologetenzeit stammende achte Buch der Sibylle von dem kommenden Erlöser: „Und dann von den Toten heimkehrend, wird er zum Lichte kommen, indem er zuerst den Berufenen der Auferstehung Anfang zeigt, in der unsterblichen Quelle Wassern abwaschend (ἀθανάτου πηγῆς ἀπολουσάμενος ὑδάτεσσιν) die früheren Uebeltaten, damit sie, von obenher geboren, nicht mehr dienten den ruchlosen Sitten der Welt."[2]) Der Physiologus gibt die Aufforderung zur Taufe mit den Worten: „βάπτισαι τρὶς ἐν τῇ ἀενάῳ πηγῇ τῆς μετανοίας."[3]) Eine Stelle aus dem Gnostiker Justin zeigt, dass das Wort Jesu (Joh. 4, 14) von dem Wasser, das in den Gläubigen zum Wasserquell wird, der hinübersprudelt ins ewige Leben, auf die Taufe bezogen wurde[4]) und dem Taufbade den Namen πηγή brachte. Zu dieser Taufbezeichnung mag auch

---

lichen Grabstätten Siziliens. Berlin 1907. Tafel 4; dazu S. 314. Siehe auch de Waal in Röm. Quartalschr. 1887 S. 391—393. Ueber andere diesbezügliche Darstellungen vgl. Cabrol F., Dictionnaire d'archéologie et de liturgie chrétienne tome I, 2, 2261 fig. 762; I, 2, 2262 fig. 766. — Die Quelle, wo Maria Wasser holte, wurde hinfort als denkwürdiger Ort von den Pilgern besucht. Petrus diaconus (1137) schreibt in seinem Liber de locis sanctis (ed. P. Geyer: CSEL 39, 112): „Foris autem castellum fons est, unde aquam sumebat Maria."

[1]) Ephräm: Hymnus auf Maria XI, 6 (ed. Lamy. Sancti Ephraem Syri hymni et sermones II (1886) p. 570): „Ingressus est per aurem et secreto uterum inhabitavit." — Vgl. Hymni de ecclesia et virginitate: Hymnus XXIII, 4 ed. Lamy. Tom. IV (1902) p. 568: „Maria in Nazareth, terra sitiente, Dominum concepit ex auditu." — Noch deutlicher Isaak von Antiochien: „Nisi (Christus) deus erat, cur a patre missus est? Sed nisi homo erat, cur Maria necessaria erat. Nisi deus erat, quomodo per aurem intrare potuit? Sed nisi homo erat, quomodo venter eum peperit? Nisi deus erat, quomodo matris virginitatem in partu servare potuit? Sed nisi homo erat, cur non eodem modo exiit, quo intraverat. Per aurem enim spiritus intravit et e ventre caro egressa est." S. Isaaci Antioch. opera omnia ed. Bickell. Gissae I (1873) p. 60.

[2]) VIII, 313—317 (ed. I. Geffcken: GCS: Orac. Sib. p. 162).

[3]) Kap. 6. Bei Fr. Lauchert, Geschichte des Physiologus, Strassburg 1889.

[4]) Hippolyt, Philosophumena V, 27 (ed. Cruice. Paris 1860 p. 239): „καὶ πίνει ἀπὸ τοῦ ζῶντος ὕδατος, ὅπερ ἐστὶ λουτρὸν αὐτοῖς, ὡς νομίζουσι, πηγὴ ζῶντος ὕδατος ἀλλομένου."

Jer. 2, 12 f. mitgewirkt haben. Es ist nämlich zu beachten, dass das Wort „ἐμὲ ἐγκατέλιπον πηγὴν ὕδατος ζωῆς“ bereits im Barnabasbrief auf die Verwerfung der Taufe durch die Juden bezogen wurde.[1]) Ein weiterer Grund, die Taufe Quelle zu nennen, war sicherlich auch darin gegeben, dass nach urkirchlicher Tradition die Taufe in lebendigem, fliessendem Wasser gespendet werden sollte[2]) und dementsprechend nicht selten wirkliche Quellen als Taufstätten Verwendung fanden. Nach den noch aus der Zeit vor 180 stammenden klementinischen Homilien soll Petrus in Quellen getauft haben.[3]) Die Praxis ist auch anderwärts bezeugt.[4]) Wie geläufig sie in der ältesten Zeit sein musste, dafür zeugt der Umstand, dass man auch die Taufstätte des Täufers Johannes auf eine Quelle bei Aenon am Jordan lokalisierte[5]), dass man in Palästina die Quellen zeigte, wo Christus seine Apostel[6]), und Philippus den Kämmerer der Königin Kaudake[7]) getauft haben sollte.

Wenn nun πηγή im zweiten Jahrhundert Bezeichnung für die Taufe geworden war, so dürfen wir diese Bedeutung auch in der

---

[1]) Ps.-Barnabas, c. XI, 1. 2 (ed. Funk PA I², 72).

[2]) Didache c. 7 (ed. Funk PA I², 18).

[3]) Homilia XI, 36 (Migne PG 2, 301).

[4]) Homilia XI, 19 (Migne PG 2, 256). — Victor I ad Theophil. Al., ep. I, 1 (Migne PG 5, 1485). — Klem. Recognitionum lib. IV, 32 (Migne PG 1, 1329): diluantur peccata vestra per aquam fontis, aut fluminis, aut etiam maris, invocato super vos trino beatitudinis nomine.“

[5]) Peregrinatio Eucheriae c. 15, 2 (ed. P. Geyer: CSEL 39, 57). — Die in der lateinischen Kirchensprache geläufige Bezeichnung fons für Taufbecken ist auf die altchristliche Bestimmung zurückzuführen, in lebendigem Wasser zu taufen d. h. wenigstens Quellwasser in das Becken zu giessen.

[6]) Theodosius (ca. 530), De situ terrae sanctae c. 2 (ed. P. Geyer: CSEL 39, 138): „De Magdale usque ad septem fontes, ubi domnus Christus baptizavit apostolos, milia II.“

[7]) Itinerarium Burdigalense (a. 333) (ed. P. Geyer: CSEL 39, 25): „Inde Bethasora milia XIIII, ubi est fons, in quo Philippus eunuchum baptizavit. Vgl. Antoninus Placentinus (ca. a. 570). Itinerarium c. 32 (ed. P. Geyer: CSEL 39, 180): „Exinde venimus ad locum, ubi Abacuc prandium portavit messoribus. Et ibi exsurgit fons, ubi baptizavit Philippus eunuchum“. Vgl. Petrus diaconus, Liber de locis sanctis (ed. P. Geyer: CSEL 39, 110): „In vicesimo autem quarto miliario ab Hierusalem iuxta Ebron est fons, in quo baptizavit Philippus apostolus et evangelista eunuchum Candacis reginae.“

Aberkiosinschrift annehmen, zumal dadurch die rätselhaften Verse ihre volle Erklärung finden:

Christus ist der Fisch von der Quelle, den die παρθένος ἁγνή, die Kirche bei der Taufe Jesu im Jordan und bei der Taufe der einzelnen Gläubigen ergreift, um ihn künftig als Speise und Trank ihren Gläubigen (φίλοις) darzureichen.

Für diesen Satz lässt sich im einzelnen der Beweis erbringen:

Παρθένος ἁγνή = Kirche. Gegen diese Auffassung hat sich Wilpert erklärt, indem er sich die Ausführungen de Rossi's[1]) zu eigen macht: „Diese Worte sind nicht allegorich von der Kirche zu verstehen, sondern im wörtlichen Sinne zu nehmen und auf die jungfräuliche Mutter des göttlichen IXΘYC zu beziehen. Das geht deutlich aus der Satzkonstruktion hervor: Der Dichter unterscheidet nämlich die heilige Jungfrau (ΠΑΡΘΕΝΟΣ ΑΓΝΗ), welche den IXΘYC aus dem Quell ergriffen, von derjenigen, die er allegorisch als die Spenderin des IXΘYC in dem eucharistischen Mahle einführt: Diese ist der Glaube (ΠΙΣΤΙΣ).“[2])

Dass Παρθένος ἁγνή und Πίστις zwei verschiedene Dinge sind, gibt wohl jeder zu. Wie aber die Satzkonstruktion nur die Deutung der παρθένος ἁγνή auf Maria zulasse, die Deutung auf ἐκκλησία aber ausschliesse, ist unerfindlich. Durch die Unterscheidung von πίστις und παρθένος ἁγνή ist nur eine Zweiheit angegeben, aber nicht begründet, dass die zweitgenannte die Mutter Jesù sein müsse. Die Deutung auf Maria erklärt nicht das ἀπὸ πηγῆς, sie ist auch nicht vereinbar mit der in den andern Versen üblichen Allegorie. Wenn, wie oben dargetan, das Wort ἰχθύς ἀπὸ πηγῆς Jesus mit der Taufe in Verbindung bringt, kann unter παρθένος ἁγνή nur die Kirche verstanden werden. Παρθένος ἁγνή als Bezeichnung der Kirche ist schon bei Paulus (II. Kor. 11, 2) angebahnt, der die Christengemeinde, die ἐκκλησία in Korinth, als παρθένος ἁγνή dem Bräutigam Christus am Gerichtstage darstellen will. Im zweiten Jahrhundert ist der Ausdruck geläufig. Das aus der Apologetenzeit stammende achte Buch der Sibylle bietet mehrere Belege dafür. VIII, 256—272 heisst es von dem kommenden Heiland:

[1]) Inscriptiones urbis Romae II, 1. p. XXIII.

[2]) Prinzipienfragen S. 59.

„Denn nicht in der Herrlichkeit, sondern wie ein Mensch wird er in die Schöpfung kommen, elend, entehrt, unansehnlich, damit er den Elenden Hoffnung gäbe. Und er wird dem vergänglichen Fleisch Gestalt geben und himmlischen Glauben den Ungläubigen und ausgestalten wird er den im Anfange von Gottes heiligen Händen geschaffenen Menschen, den die Schlange listig beirrte, dass er zum Schicksal des Todes kam und die Erkenntnis gewann vom Guten und Bösen, sodass er Gott verliess und sterblichen Wesen huldigte. Denn ihn nahm zuerst als Berater der Allmächtige und sprach: Lasst uns, Kind, beide nach unserem Bilde sterbliche Geschlechter abbilden. Jetzt will ich mit meinen Händen, du aber dann mit dem Logos sorgen für unsere Gestalt, damit wir gemeinsame Erstehung schaffen. Dieses Beschlusses nun eingedenk wird er in die Schöpfung kommen, das nachahmende Bild tragend in die heilige Jungfrau (ἀντίτυπον μίμημα φέρων εἰς παρθένον ἁγνήν) mit Wasser taufend zugleich mit älteren Händen, alles mit dem Worte tuend, jede Krankheit heilend.“ [1]) Was ist hier unter παρθένος ἁγνή zu verstehen? „Lib. VIII, 270 ist Maria gemeint“ sagt A. Harnack.[2]) Das ist m. E. nicht richtig. Durch den Zusammenhang mit den vorausgehenden Versen wird klar, dass die heilende Tätigkeit des menschgewordenen Logos dargestellt werden will. Der Logos soll den von der Schlange betrogenen Menschen zur Gottähnlichkeit zurückführen. Das wird ausgedrückt in VIII, 259 mit „μορφώσει τὸν ἀπ' ἀρχῆς ἄνθρωπον πλασθέντα . . . ὃν τ' ἐπλάνησεν ὄφις . .“ und VIII, 267 mit „σὺ δ' ἔπειτα λόγῳ θεραπεύσεις μορφὴν ἡμετέρην.“ Diese Umgestaltung des Menschen zur Gottebenbildlichkeit geht nach der Theologie des zweiten Jahrhunderts durch die Taufe vor sich. Anstatt anderer Stellen verweise ich hier nur auf die

---

[1]) Nach der Uebersetzung von J. Geffcken bei E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen. Tübingen 1904. S. 332 f. Griech. Text: ed. Geffcken: GCS: Oracula Sibyllina p. 158 f.

[2]) Zur Abercius-Inschrift S. 26. A. 2. Jedenfalls veranlasst durch Th. Zahn, (Abercius Marcellus von Hieropolis in Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Litteratur V. Bd. Erlangen und Leipzig 1893 S. 82): „Die παρθένος ἁγνή kann nur Maria sein. So auch Sybill. VIII, 270 cf. VIII, 458, während man über den Sinn des Ausdrucks I, 359; II, 213; VIII. 357 verschiedener Meinung sein kann.“

charakteristische Ausführung in Excerpta ex Theodoto c. 80: „διὰ γὰρ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος σφραγισθεὶς [= βαπτισθεὶς] ἀνεπίληπτός ἐστι πάσῃ τῇ ἄλλῃ δυνάμει . . . φορέσας τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, τότε φορεῖ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου.“ [1]) Dies ist die Anschauung, welche sich im altägyptischen Taufgebet also ausprägte: „Gestalte alle, die zur Wiedergeburt kommen, um nach deiner göttlichen und unaussprechlichen Gestalt (= Logos), damit sie durch die Umformung und Wiedergeburt zur Rettung gelangen und deines Reiches teilhaftig werden mögen.“ [2]) Ist in der Sibylle etwas anderes denkbar unter dem „ἀντίτυπον μίμημα φέρων εἰς παρθένον ἁγνήν“, wenn durch das Vorausgehende auf die Gottverähnlichung in der Taufe hingewiesen wird und der folgende Vers mit ὕδατι φωτίζων gar keine andere Möglichkeit mehr übrig lässt? Dann kann aber unter παρθένος ἁγνή nur die ἐκκλησία verstanden werden. Die Sibylle sagt dann das gleiche wie Paulus im Epheserbrief (5, 25. 26), wo er die Kirche als Christi Braut darstellt, die von ihm im Taufbad ihre Reinigung empfängt: „Männer liebet euere Frauen, wie auch Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat, damit er sie heilige im Reinigungsbad des Wassers im Wort und sich dadurch rein die Kirche darstelle ohne Makel und Runzel, sondern heilig und unbefleckt.“ An der genannten Sibyllenstelle unter παρθένος ἁγνή die Kirche zu verstehen, wird auch dadurch nahegelegt, dass innerhalb desselben Buches die gleiche Bezeichnung für Kirche noch zweimal vorkommt. VIII, 357 f. heisst es: „Denn sieben Tage der Ewigkeiten hat er für die Sinnesänderung gegeben durch die Hand der heiligen Jungfrau (παρθένου ἁγνῆς).“ [3]) A. Dieterich hat zur Erklärung dieser Stelle die Vermutung aufgestellt, es sei hier ein Dokument des Uebergangs von den heidnischen Vorstellungen der Δίκη, Ἀδράστεια, Ἀνάγκη u. s. w. in die christlichen, wie sie etwa bei Irenaeus Adv. haer. V, 19 zur Darstellung gelangen. [4]) Dieterich hat das nicht als sicheres Ergebnis hingestellt, sondern in der Form der Frage. Der letzte Hinweis auf die

[1]) Clementis Alexandrini opera ed. Dindorf Vol. III, 455.

[2]) Bei Funk, Didascalia et Constitutiones apostolorum II, 182.

[3]) ed. J. Geffcken GCS: Oracula Sibyllina p. 165. Von hier aus gingen dieselben Verse auch über in das 2. Buch II, 311 f. (ed. J. Geffcken p. 43).

[4]) Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse. Leipzig 1893 S. 187.

Irenäusstelle ist beachtenswert. Es werden da Eva und Maria einander gegenübergestellt: „Wie jene Gott ungehorsam wurde, so empfing diese den Rat, Gott zu gehorchen, damit der Jungfrau Eva Beiständerin würde die Jungfrau Maria. Und wie dem Tode verhaftet wurde das Menschengeschlecht durch eine Jungfrau, so wird es gerettet durch eine Jungfrau.“ Das ist ein Gedanke, der dem Sibyllentext anscheinend entsprechen könnte. Doch möchte ich durch den oben besprochenen Text VIII, 270 desselben Buches veranlasst die richtige Erklärung anderswo finden. Das Judentum hat im neutestamentlichen Zeitalter die Theorie vertreten, dass nur um der israelitischen Gemeinde, um der Synagoge willen die Welt erschaffen sei und fortbestehe.[1]) Diese Auffassung ist völlig in das älteste Christentum übergegangen und auf die Kirche übertragen worden. Nach dem sog. II. Klemensbrief ist die Kirche (die geistige, präexistent gedachte Kirche) vor Sonne und Mond erschaffen.[2]) Sie ist vor allen Dingen erschaffen, und ihretwegen wurde die Welt gegründet, heisst es im Pastor des Hermas.[3]) In der gleichen Schrift wird gesprochen von „Gott, der in den Himmeln wohnt, der alles, was da ist, aus dem Nichtsein in das Dasein rief, und es mehrte und wachsen liess um der heiligen Kirche willen (ἕνεκεν τῆς ἁγίας ἐκκλησίας).“[4]) Um der Kirche willen geschieht alles. Wenn nun die Sibylle sagt: „Sieben Tage der Ewigkeiten hat er für die Sinnesänderung gegeben durch die Hand der heiligen Jungfrau“, so möchte ich auch hier παρθένος ἁγνή mit ἁγία ἐκκλησία gleichsetzen. Dies wird auch nahegelegt durch eine andere Partie des gleichen Buches, durch VIII, 290 ff. Hier wird hingewiesen auf die Drangsale der Kirche mit den Worten: „Und den Rücken wird er dann den Geisseln darbieten; denn er selbst wird der Welt die heilige Jungfrau übergeben . . . Und

[1]) IV Esra 6, 55; 6, 59 (ed. Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. II, 368). Vgl. Baruchapokalypse 15, 7.

[2]) II. Clem. 14, 1 (ed. Funk PA I^2, 200).

[3]) Vis. II, 4, 1 (ed. Funk PA I^2, 430.

[4]) Vis. I, 1, 6 (ed. Funk PA I^2, 416). Für die Hypostasierung der „heiligen Kirche“ ist die Tatsache von Wert, dass Marcion in Gal. 4, 26. 27 den Text gelesen hat: „ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν, γεννῶσα εἰς ἣν ἐπηγγειλάμεθα ἁγίαν ἐκκλησίαν.“ Vgl. Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 502.

den Dornenkranz wird er tragen; denn aus Dornen der Kranz ist der Auserwählten ewiges Schmuckstück."[1]) Geffcken bemerkt zwar zu dem Satz: „αὐτὸς γὰρ κόσμῳ παραδώσει παρθένον ἁγνήν": „interpoliert, von der besseren Ueberlieferung ignoriert."[2]) Wenn der Satz nicht ursprünglich ist, was ich bei der vielfachen handschriftlichen Bezeugung noch nicht für erwiesen halte,[3]) so ist er doch in einer Zeit eingeschoben, wo παρθένος ἁγνή noch als Bezeichnung der ἐκκλησία leicht verständlich war. Durch Zusammenhalt mit dem folgenden, wo dieser Dornenkranz Jesu auch allegorisch auf das Leiden der Auserwählten bezogen wird, erweist sich der Vers mit παρθένος ἁγνή als entsprechende Anwendung auf die Leiden der ἐκκλησία.

Auch aus der Interpretation, die der Gnostiker Marcus von Luk. 1, 35 gibt, schimmert die urchristliche Gleichung παρθένος = ἐκκλησία noch durch. Seine Worte lauten: „Καὶ τοῦ μὲν Λόγου ἀναπεπληρωκέναι τὸν τόπον τὸν ἄγγελον Γαβριήλ, τῆς δὲ Ζωῆς τὸ ἅγιον Πνεῦμα, τοῦ δὲ Ἀνθρώπου τὴν δύναμιν τοῦ υἱοῦ (lat. Altissimi virtutem). τὸν δὲ τῆς Ἐκκλησίας τόπον ἡ Παρθένος ἐπέδειξεν."[4])

Wertvoller für die Bezeichnung der Kirche als παρθένος ist eine bei Eusebius aufbewahrte Notiz von Hegesipp: „Διὰ τοῦτο ἐκάλουν τὴν ἐκκλησίαν παρθένον, οὔπω γὰρ ἔφθαρτο ἀκοαῖς ματαίαις."[5]) Für die Benennung der Kirche als Jungfrau ist die Stelle beweisend genug, wenn auch die Begründung der Bezeichnung eine nachträgliche Erfindung ist. Die Bezeichnung der Kirche als

[1]) VIII, 290. 291; 294. 295 (ed. J. Geffcken: GCS: Oracula Sibyllina p. 160).

[2]) Bei E. Hennecke, Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen. Tübingen 1904 S. 346.

[3]) Selbst in I, 358 f. ist es nicht so selbstverständlich, dass das durch die Handschriften bezeugte παρθένος ἁγνή fälschlich aus VIII, 270 hierher gekommen sei. Die Verse lauten: „χιλιάδας κορέσει πέντε, τὰ δὲ λείψανα τούτων δώδεκα πληρώσει κοφίνους εἰς παρθένον ἁγνήν." Rzach nahm für diese vielfach bezeugte Lesart den Vers VIII, 278 auf, welcher lautet: „δώδεκα πληρώσει κοφίνους εἰς ἐλπίδα λαῶν." Beide Verse sagen dasselbe, da Völker das gleiche bedeuten wie παρθένος ἁγνή oder ἐκκλησία.

[4]) Irenaeus Adv. haer. I. 8. 14 (ed. Harvey I. 149 s.). — Man könnte vielleicht auch auf Hermas, Pastor Vis. IV. 2. 1. 2 (Funk PA I², 460 f.) verweisen, wo die Kirche in Gestalt einer prächtig geschmückten Jungfrau erscheint.

[5]) Eus. h. e. IV, 22, 4 (ed. Schwartz: GCS: Eus. II, 1, 370). Vgl. Eus. h. e. III. 32, 7 (ed. Schwartz: GCS: Eus II, 1, 270).

παρθένος war also um 180, da Hegesipp seine „Denkwürdigkeiten“ schrieb, schon längst mit Erklärungsversuchen bedacht worden: ein Zeichen dafür, dass παρθένος — ἐκκλησία schon längere Zeit geläufig war. Dies erhellt auch aus dem Martyrerbericht, den die Christengemeinde von Lyon im J. 177 den Brüdern in Kleinasien übersandten. Es ist da die Rede von Christen, die in der Verfolgung schwach wurden, ihren Glauben verleugneten, dann aber durch das Beispiel und die Fürbitte der Martyrer sich wieder zu mutigem Bekenntnis aufrafften. Dies wird also zum Ausdruck gebracht: „διὰ γὰρ τῶν ζώντων ἐζωοποιοῦντο τὰ νεκρά, καὶ μάρτυρες τοῖς μὴ μάρτυσιν ἐχαρίζοντο. καὶ ἐνεγίνετο πολλὴ χαρὰ τῇ παρθένῳ μητρί. οὓς ὡς νεκροὺς ἐξέτρωσε, τούτους ζῶντας ἀπολαμβανούσῃ.“[1]) *Die Kirche erscheint also hier als Jungfrau — Mutter.*

Wie aus Theophil von Antiochien zu ersehen ist, waren die sibyllinischen Orakel im Morgenlande sehr geschätzt; Hegesipp war Morgenländer, die Verfasser des Lyoner Martyrerberichts waren Kleinasiaten, vielleicht gar Phrygier (— wenigstens fanden sich Phrygier in der Lyoner Gemeinde; siehe oben S. 14 f. —): und alle diese kennen die Bezeichnung ἐκκλησία = παρθένος. Das lässt es doch als sehr naheliegend erscheinen, auch in der Aberkiosinschrift unter παρθένος ἁγνή die Kirche zu verstehen, zumal *ganz der gleiche Ausdruck sich in den Sybillinen findet.* Hieropolis, die Heimat der Aberkiosinschrift, liegt in Phrygien. Wie man aber ganz in der Nähe von der Kirche redete, dafür bietet Methodius von Olympus in Lykien ein gutes Beispiel in seinem Symposion: „Mit Hymnen glückselige *Gottesbraut,* preisen nun wir, deine Dienerinnen, dich, du unberührte *Jungfrau Kirche,* schneeigen Leibes, mit dunklen Locken, keusch, untadelig, liebenswert.“[2]) *Die Ausdrucksweise ist für die Heimat der Aberkiosinschrift von Bedeutung.*

Es fragt sich nun freilich, wenn wir das παρθένος ἁγνή der Aberkiosinschrift von der Kirche verstehen, wie der Satz ὃν ἐδράξατο damit zusammenstimmt. Die Kirche gilt schon in neutestamentlicher Zeit als Braut Christi, die im Taufwasser durch Christus von aller Mackel befreit und zur Heiligkeit erneut wird. Eph. 5, 25. 26 ist die klassische Stelle.

[1]) Eusebius h. e. V, 1, 45 (ed. Schwartz: GCS: Eusebius II, I, 420).
[2]) Oratio XI c. 2 (Migne PG 18, 212).

Die Reinigung im Taufwasser ist für die Kirche zugleich ein Ergreifen, ein Anziehen des Herrn. Gal. 3, 27: „Die ihr in Christus durch die Taufe eingetaucht seid, habt Christus angezogen.“ Dieses Wort wurde nicht bloss von den einzelnen Täuflingen gebraucht, sondern auch von der Kirche. Zu Apok. Joh. 12, 1 erklärt nämlich Hippolyt: „τὴν μὲν οὖν ‚γυναῖκα τὴν περιβεβλημένην τὸν ἥλιον‘ σαφέστατα τὴν ἐκκλησίαν ἐδήλωσεν, ἐνδεδυμένην τὸν λόγον τὸν πατρῷον ὑπὲρ ἥλιον λάμποντα.“[1]) Der Gedanke, dass die hl. Jungfrau, die Kirche, den Logos angezogen, war der damaligen Theologie ganz geläufig. Ausser Hippolyt vergleiche man etwa noch die Ausführungen bei Methodius von Olymp.[2]) — **Erfolgt das Anziehen, das Ergreifen des Logos in der Taufe, im Taufwasser, und nannte man die Taufe** πηγή, die Kirche παρθένος ἁγνή, so lag es doch gewiss ausserordentlich nahe, von dem im Taufwasser gegenwärtigen Logos als dem ἰχθὺς ἀπὸ πηγῆς zu reden.

Will man unter dem ἐδράξατο παρθένος ἁγνή das bräutliche Verhältnis zwischen Kirche und Christus ausgedrückt finden, so liegt auch dies ganz im Geiste der damaligen theologischen Auffassung. In der Taufe wird die Kirche von ihren Fehlern gereinigt: dadurch wird sie fähig, Christi Braut zu werden. Sie geht im gleichen Augenblick der Taufe Jesu und bei der Taufe der Gläubigen (bezw. der Taufwasserweihe) die eheliche Verbindung mit Christus ein, empfängt und gebiert die Gläubigen. Diese Anschauung war damals nichts Absonderliches. Die allegorische Erklärung des hohen Liedes hat ganz von selbst dazu geführt. Nach Hippolyt's Kommentar zum hohen Liede ist die Kirche die Eva, welche den Baum des Lebens d. i. Christus festhalten will, die selige Frau, welche von Christus nicht getrennt werden will.[3]) Jesus ist der himmlische Bräutigam, „der die ihm entsprechende Kirche zu seiner Lebensgefährtin machte.“[4]) Von der „Kirche und Jung-

[1]) Περὶ τοῦ Ἀντιχρίστου c. 61 (ed. H. Achelis: GCS: Hippolyt I, 2, 41).

[2]) Symposion, Oratio VIII c. 5. (Migne PG 18, 145): „(Ἐκκλησία) . . . δεχομένη τε τὸ φῶς τὸ ἀνέσπερον, τὴν λαμπρότητα στολῆς σχήματι περιβεβλημένη τοῦ Λόγου ἥδεται.“

[3]) Εἰς τὸ ᾆσμα XV Kap. 3, 1—4 (ed. N. Bonwetsch: GCS: Hippolyt I, 1, 352).

[4]) Zu Kap. 3 (ed. N. Bonwetsch: GCS: Hippolyt I, 1, 369).

frau“[1]) werden die Worte „Seine Linke ist auf meinem Haupt und seine Rechte umgibt mich“ also gedeutet: „Er nimmt mich also in seinen Schoss d. h. zuerst durch die Propheten und nachher durch die Apostel. Denn der Leib, welcher unser Haupt ist (so!), und die Rechte der Gottheit, welche die Kirche mit der Vorsehung umfängt und sie umarmend festhält, weil ihr in mir und ich in euch bin, und ihr ‚vollkommen in Eins‘ seid“.[2]) Im Morgenland, besonders in Kleinasien scheint die Lehre von der in der Taufe stattfindenden Vermählung Christi mit der Kirche besonders verbreitet gewesen zu sein. Methodius von Olymp hat in seinem Συμπόσιον τῶν δέκα παρθένων das Bild also ausgeführt:

„Ὅθεν ὁ ἀπόστολος εὐθυβόλως εἰς Χριστὸν ἀνηκόντισε τὰ κατὰ τὸν Ἀδάμ. Οὕτως γὰρ ἂν μάλιστα ἐκ τῶν ὀστῶν αὐτοῦ καὶ τῆς σαρκὸς τὴν Ἐκκλησίαν συμφωνήσει γεγονέναι· ἧς δὴ χάριν καταλείψας τὸν Πατέρα τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς, κατῆλθεν ὁ Λόγος προσκολληθησόμενος τῇ γυναικί· καὶ ὕπνωσε τὴν ἔκστασιν τοῦ πάθους, ἑκουσίως ὑπὲρ αὐτῆς ἀποθανών. Ὅπως αὐτὸς ἑαυτῷ παραστήσῃ τὴν Ἐκκλησίαν ἔνδοξον καὶ ἄμωμον, καθαρίσας τῷ λουτρῷ, πρὸς ὑποδοχὴν τοῦ νοητοῦ καὶ μακαρίου σπέρματος, ὃ σπείρει μὲν αὐτὸς ὑπηχῶν καὶ καταφυτεύων ἐν τῷ βάθει τοῦ νοός· ὑποδέχεται δὲ καὶ μορφοῖ δίκην γυναικὸς ἡ Ἐκκλησία εἰς τὸ γεννᾶν τὴν ἀρετὴν καὶ ἐκτρέφειν. Ταύτῃ γὰρ τὸ „Αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε,“ πληροῦται προσηκόντως, εἰς μέγεθος καὶ κάλλος καὶ πλῆθος καθ' ἡμέραν αὐξανομένης αὐτῆς διὰ τὴν σύνερξιν καὶ κοινωνίαν τοῦ Λόγου, συγκαταβαίνοντος ἡμῖν ἔτι καὶ νῦν καὶ ἐξισταμένου κατὰ τὴν ἀνάμνησιν τοῦ πάθους. Οὐ γὰρ ἂν ἄλλως ἡ Ἐκκλησία συλλαβεῖν τοὺς πιστεύοντας καὶ ἀναγεννῆσαι διὰ λουτροῦ τῆς παλιγγενεσίας δύναιτο, ἐὰν μὴ καὶ διὰ τούτους ὁ Χριστὸς κενώσας ἑαυτόν, ἵνα χωρηθῇ κατὰ τὴν ἀνακεφαλαίωσιν, ὡς ἔφην, τοῦ πάθους, πάλιν ἀποθάνῃ καταβὰς ἐξ οὐρανῶν, καὶ προσκολληθεὶς τῇ ἑαυτοῦ γυναικὶ τῇ ἐκκλησίᾳ παράσχοι τῆς πλευρᾶς ἀφαιρεῖσθαι τῆς ἑαυτοῦ δύναμίν τινα κτλ.“[3])

Derartige Ausführungen waren für das dritte Jahrhundert nicht erst neu erfunden, sie reichen sicherlich in die früheste Zeit des

---

[1]) Zu Kap. 2 (ed. N. Bonwetsch: GCS: Hippolyt I, 1, 363).

[2]) Εἰς τὸ ᾆσμα zu Kap. 2 (ed. N. Bonwetsch: GCS: Hippolyt I, 1, 364).

[3]) Oratio III c. 8 (Migne PG 18, 73). Zur Wiedergeburt aus Christus und Kirche vgl. noch Oratio VIII c. 6 (Migne PG 18, 148) und Oratio VIII c. 8 (Migne PG 18, 149).

Christentums hinauf. So erklärt z. B. der sog. II. Klemensbrief, eine Gemeindepredigt aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts, die Worte: „Gott schuf den Menschen als Mann und Weib“ dahin: „Der Mann ist Christus, das Weib ist die Kirche.“[1]) Es war dies im zweiten Jahrhundert kleinasiatische Theologie. Papias von Hierapolis in Kleinphrygien „ein Hörer des Johannes, ein Freund des Polykarpus, ein Mann des grauen Altertums“[2]) hat sie bereits vertreten, wie die Papiasfragmente Nr. VI und VII deutlich beweisen.[3]) Solche Ausführungen hat Aberkios in Kleinasien des öfteren gehört, vielleicht hat er sie selber in seiner Gemeinde vorgetragen. In der geheimnisvollen Sprache seiner Grabschrift, die nur den Eingeweihten verständlich sein sollte,[4]) hat er dann den mystischen Gedanken, dass die Kirche, die heilige Jungfrau, den Logos als ihr Gewand anzieht, ja sich mit dem Logos im Taufwasser vermählt, in die Worte gekleidet:

„ἰχθὺν ἀπὸ πηγῆς πανμεγεθῆ καθαρὸν ὃν ἐδράξατο παρθένος ἁγνή.“

Von dem ursprünglichen Gedanken der Vermählung Christi mit der Kirche im Taufwasser haben sich in der für uns zum erstenmal im Gelasianischen Sakramentar fixierten römischen Taufliturgie Spuren erhalten. Hier betet der Priester bei der Wasserweihe: „Respice Domine in faciem ecclesiae tuae, et multiplica in ea regenerationes tuas, qui gratiae tuae effluentis impetu laetificas civitatem tuam, fontemque baptismatis aperis toto orbe terrarum gentibus innovandis, ut tuae maiestatis imperio sumat Unigeniti tui gratiam de Spiritu Sancto, qui hanc aquam regenerandis hominibus praeparatam arcana sui luminis admixtione foecundet, ut sanctificatione concepta, ab

[1]) II. Clem. ad. Cor. XIV, 2 (ed Funk PA I², 200, 202.): „τὸ ἄρσεν ἐστὶν ὁ Χριστός, τὸ θῆλυ ἡ ἐκκλησία.“)

[2]) Irenaeus, Adv. haer. V, 33, 4 (ed. Harvey II, 418).

[3]) ed. Funk PA I², 364: Fragm. VI: „Λαβόντες τὰς ἀφορμὰς ἐκ Παπίου τοῦ πάνυ, τοῦ Ἱεραπολίτου, τοῦ τῷ ἐπιστηθίῳ φοιτήσαντος, καὶ Κλήμεντος ... εἰς Χριστὸν καὶ τὴν ἐκκλησίαν πᾶσαν τὴν ἑξαήμερον νοησάντων.“ Vgl. ib. Fragm. VII.

[4]) Es wird der Metaphrast in seinen Βίοι καὶ μαρτύρια Recht haben, wenn er von der Grabschrift sagt, sie sei ein „θεόπνευστον ἐπίγραμμα τοῖς μὲν ἀξίοις τοῦ Χριστοῦ δούλοις νοούμενον, τοῖς δὲ ἀπίστοις μὴ γινωσκόμενον“ (Nach der Ausgabe von Elè Batareikh in Oriens christianus IV [1904] p. 305).

immaculato divini fontis utero in novam renata creaturam progenies caelestis emergat .... Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus tui, et totam huius aquae substantiam regenerandi fecundet effectu."[1])

Das heutige Formular hat eine kleine Erweiterung, indem es die Anweisung enthält: „Hic sacerdos paululum demittit cereum in aquam: et resumens tonum Praefationis dicit: Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus spiritus sancti. Deinde extractum cereum de aqua, iterum profundius mergit, aliquanto altius repetens: Descendat in hanc. Postea cereum rursus de aqua extractum, tertio immergens usque ad fundum, altiori adhuc voce repetit: Descendat ut supra. Et deinde sufflans ter in aquam etc."

Es ist bis jetzt noch nicht ermittelt, in welche Zeit diese Rubrik von dem Einstecken der Kerze in das Taufwasser zurückreicht. Nach dem alten Gregorianischen Sakramentar hat man den Eindruck als ob die dort genannten zwei Kerzen den Zweck hätten, das Baptisterium zu erleuchten.

So wie die Rubrik jetzt im römischen Rituale steht, ist sie ganz im Einklang mit dem übrigen Text. Das Einsenken der Kerze ist ein symbolischer Akt, welcher auf die Befruchtung des Taufwassers mit göttlicher Kraft hinweist. Das hat H. Usener mit Recht hervorgehoben.[2]) G. Hock wollte das Einsenken der Kerze erklären durch den Hinweis auf die zuweilen für den griechisch-heidnischen Kult berichtete Sitte, das Wasser durch Einsenken eines vom Opferaltar genommenen brennenden Holzscheites zu weihen.[3]) Das ist nicht undenkbar. Für diese Ansicht könnte der Text sprechen: „arcana sui luminis admixtione foecundet." Beide Anschauungen gehen eben in einander über.

Ob und inwiefern altorientalische Vorstellungen von Feuer- und Wassergottheiten zur leichteren Einbürgerung des Gedankens von der Vermischung des göttlichen Lichtes mit dem Taufwasser mitgewirkt haben, darüber vermag ich bis jetzt eine bestimmte Be-

[1]) Wilson, The Gelasian sacramentary. Oxford 1894 p. 85 s.

[2]) Usener H., Heilige Handlung (Archiv für Religionswissenschaft VII. 1904. S. 294—297.)

[3]) Hock G., Griechische Weihebräuche. Würzburg 1905 S. 32.

hauptung nicht aufzustellen. Merkwürdig ist es auf jeden Fall, wenn Franz Cumont von der alten Mithrasreligion sagen kann: „Dans l'ancienne religion des Achéménides Mithra, le génie de la lumière, formait couple avec Anahita, la déesse des eaux fertilisantes."[1]) Eine Parallele ist aber an und für sich noch kein Beweis der Abhängigkeit. Auch die Frage, wieweit die christliche Anschauug zurückreicht, wird kaum noch zu lösen sein. Vielleicht nimmt die apokryphe Darstellung der Taufe Jesu, nach welcher Feuer über dem Jordan aufleuchtete, als Jesus in das Wasser stieg, schon darauf Bezug; dieser apokryphe Bericht aber dürfte schon im Diatessaron Tatians eine Stelle gehabt haben,[2]) also in seiner Grundlage bis in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts hinaufreichen.

Wie das Formular heute lautet, sollte man eher an eine Vermählung des *Geistes* mit dem Wasser (bezw. Kirche) denken. Allein die Worte: „sumat Unigeniti tui gratiam de Spiritu sancto" zeigt noch den ursprünglichen Gedanken, dass es der *Logos* ist, der das Taufwasser zur Wiedergeburt befähigt. Es hat sich hier allmählich derselbe Vorgang vollzogen wie mit dem paulinischen Wort, dass die Taufe ein Anziehen Christi sei,[3]) ein Bild, das von dem dritten Jahrhundert ab langsam auf den hl. Geist als die dritte göttliche Person übertragen wird.[4])

Dass ursprünglich der Logos als Befruchter des Taufwassers

[1]) Les religions orientales dans le paganisme romain. Paris 1907 p. 80.

[2]) Ant. Baumstark in Oriens christianus II (1902) S. 465 bei Besprechung von A. Jacoby, Ein bisher unbeachteter apokrypher Bericht über die Taufe Jesu. Strassburg 1902.

[3]) Gal. 3, 27.

[4]) Hippolyt, Εἰς τὸ ᾆσμα XV Kap. 3, 1—4 (ed. Bonwetsch: GCS: Hippolyt I. 1, 353): „Nimm wieder an Eva, die fest Lebende und fortan nicht nackende noch mit Feigenblättern umgürtete und bedeckte, die sein soll mit einem guten Gewand angetan, nicht verwesen könnend, den nicht unbekleideten Christus haltend." — Vgl. auch die syrische Tradition bei Afrahat, dem persischen Weisen Homilie VI: Die Unterweisung von den Bundesbrüdern (ed. Bert: TU III, 3. 4 p. 107 f.): „Und bei der zweiten Geburt, die in der Taufe geschieht, empfangen sie den heiligen Geist von der Gottheit selbst, und er ist nicht wieder sterblich ... Wer den Geist Christi in Reinheit bewahrt, über den spricht dieser, wenn er zu Christo kommt, also: der Leib, zu dem ich gekommen bin, und der mich angezogen hat aus dem Wasser der Taufe, hat mich in Heiligkeit bewahrt."

gilt, ergibt sich ausser den früheren Ausführungen über ΙΧΘΥΣ und die Taufwasserweihe (S. 68 ff.) auch daraus, dass das liturgische Formular die brennende Kerze als Symbol Christi kennzeichnet. „Lumen Christi“ singt der Diakon von der am neuen Feuer entzündeten Kerze. Und von der Osterkerze heisst es: „Flammas eius lucifer matutinus inveniat. Ille inquam, lucifer, qui nescit occasum. Ille, qui regressus ab inferis humano generi serenus illuxit.“ Der Gedanke, dass Christus das Licht ist und durch die Kerze symbolisiert werde, lag ja durch die Selbstbezeichnung Jesu sowie durch das Johannesevangelium (1, 9: ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν) nahe genug. Zudem stand die Bezeichnung lucifer des liturgischen Formulars genau in der Johannesapokalypse 22, 16: „ἐγώ εἰμι . . . ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός.“ Im ältesten Christentum wird denn auch — man beachte die oben S. 78 f. gemachten Ausführungen über πνεῦμα und λόγος — die Worte „virtus Spiritus Sancti“ den Sinn gehabt haben von „virtus Spiritus Christi.“ Christus gibt ja nach damaliger Auffassung seinen Geist, sein Siegel, damit die Täuflinge ihm selber (d. i. Christus) gleichgestaltet werden. Der Uebergang von der Vermählung der Kirche mit dem Logos zur Vermählung mit dem hl. Geiste ist noch deutlich erkennbar bei dem von der griechischen Theologie vielfach abhängigen Ambrosius. Er sagt: „Sic sancta ecclesia immaculata coitu, fecunda partu, virgo est castitate, mater est prole. Parturiit itaque nos virgo non viro plena, sed spiritu . . . Nutrit nos virgo non corporis lacte, sed apostoli, quo infirmam adhuc crescentis populi lactavit aetatem . . . Nostra virum non habet, sed habet sponsum; eo quod sive ecclesia in populis, sive anima in singulis, Dei verbo, sine ullo flexu pudoris, quasi sponso innubit aeterno effeta iniuriae, feta rationis.“[1])

[1]) De virginibus lib. I c. VI n. 31 (Migne PL 16, 197). Zum bräutlichen Verhältnis Christi und der Kirche vgl. noch Expositio evang. sec. Luc. L. II, 88 (Migne PL 15, 1585); In Psalmum CXVIII sermo 1 n. 16 (Migne Pl 15, 1207): „in cubiculum autem Christi sit introducta ecclesia, non iam quasi tantummodo desponsata, sed etiam quasi nupta; nec solum thalamum sit ingressa, sed etiam legitimae claves copulae consecuta sit.“ De virginibus l. I c. V n. 22 (Migne PL 16, 195) Siehe auch Joh. Ev. Niederhuber, Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden. Eine patristische Studie [Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte IV, 3. 4] Mainz 1904 S. 85 ff.

Edg. Hennecke hat nach alledem eine gute Beobachtung gezeigt, wenn er die Vermutung aussprach, dass mit dem Worte „Fisch von der Quelle, den die heilige Jungfrau fing" ein Hinweis auf Tob. 6, 4 vorliege, unter der Jungfrau aber nicht Maria, sondern die Kirche zu verstehen sei.[1]) Tatsächlich ist es merkwürdig, dass das Wort vom Fischfang des Tobias: 'Ἐπιλαβοῦ τοῦ ἰχθύος" auch bei Isaias vorkommt, um das Eingehen der ehelichen Verbindung zu bezeichnen. „'Ἐπιλαβοῦ τοῦ ἰχθύος" heisst es bei Tobias 6, 4 (ed. Swete) und bei Iaias 4, 1: „καὶ ἐπιλήμψονται ἑπτὰ γυναῖκες ἀνθρώπου." Es könnte das ἐδράξατο etwas Aehnliches zur Darstellung bringen wollen. Auf die schon im heidnischen Altertum bekannte Symbolik des Fisches in geschlechtlichen Dingen, wie sie etwa in pompeianischen Gemälden (z. B. in der Casa del Centenario) zur Darstellung gelangte, brauche ich nicht näher einzugehen. Die Symbolik ist auch dem heutigen Italiener noch geläufig und wird jedem Fremden klar, der von dem Führer in der Katakombe S. Genaro in Neapel zu dem „pesce" d. h. dem Priapusstein geführt wird.

Harnack hat mit Recht die Frage gestellt, was denn der Zusatz ἀπὸ πηγῆς bei Christus bedeuten möge, wenn er mehr als eine Redefloskel sein soll.[2]) Die Verfechter des christlichen Charakters der Aberkiosinschrift haben sich die Antwort mitunter doch etwas zu leicht gemacht.[3]) Durch vorstehende Ausführungen dürfte eine annehmbare Erklärung gegeben sein. Harnack hat ferner von der Erklärung παρθένος ἁγνή = Kirche absehen wollen: „denn sie ist abenteuerlich, obgleich παρθένος für die Kirche nicht selten ist."[4])

[1]) Edg. Hennecke, Altchristliche Maleri und altkirchliche Literatur. Leipzig 1896 S. 272. A. 1.

[2]) Zur Aberciusinschrift S. 15.

[3]) L. Duchsene schrieb in Mélanges d'archéologie et histoire 1895 p. 179, „On me demandera: mais de quelle eau vient donc Jésus-Christ, dans quelle eau est-il né? — Question indiscrète. Nous n'avons pas ici à rendre raison de ces images symboliques; il nous suffit de constater qu'elles étaient en usage." — Aber gerade von der Erklärung des ἰχθύς ἀπὸ πηγῆς hängt sehr viel ab.

[4]) Zur Aberciusinschrift S. 14. — Es ist ein Missverständniss, wenn Zaccherini (Bessarione III 1897/98) p. 189 von Harnack schreibt: „Scarta la prima interpretazione, perchè dice che molto raramente la Chiesa è chiamata παρθένος."

Er wird nach dem Vorausgehenden und nach F. C. Conyheare's Aufsatz „Die jungfräuliche Kirche und die jungfräuliche Mutter. Eine Studie über den Ursprung des Mariendienstes“[1]) das Prädikat „abenteuerlich“ wohl nicht mehr aufrecht erhalten.

Es entsteht nun die Frage, was denn Subjekt ist zu dem Verse 15: Καὶ τοῦτον ἐπέδωκε φίλοις ἐσθίειν διὰ παντός. Nimmt man die im Vers 12 genannte πίστις als Subjekt auch für den Vers 15, so entsteht, wie A. Harnack hervorhebt, „die Schwierigkeit, dass ἐπέδωκε ein anderes Subjekt als ἐδράξατο (v. 14) haben soll, obgleich sie durch καὶ verbunden sind.“[2]) Daraufhin hat J. Wilpert erklärt: „Die παρθένος ἁγνή ist auch in den beiden folgenden Versen (15, 16) Subjekt.“[3]) Wilpert versteht unter παρθένος ἁγνή Maria und denkt sich dementsprechend die Lösung also: „Maria »hat den ΙΧΘΥC gefangen«, indem sie durch Herabkunft des Heiligen Geistes empfing und den Sohn Gottes gebar; im Sakramente des Altars »setzt sie ihn den Freunden immerdar zur Speise vor.« Letztere Gedanken brachte fast drei Jahrhunderte später der Bischof Maximus von Turin in seiner 45. Homilie, wo er die heilige Jungfrau mit dem Manna vergleicht, in folgenden Worten zum Ausdruck: »Ich möchte Maria selbst Manna nennen, denn sie ist zart, herrlich, lieblich und jungfräulich; gleichsam aus dem Himmel kommend, gab sie allen Völkern der Kirche eine Speise, welche süsser ist als Honig, und die ein jeder essen muss, der das Leben in sich haben will, gemäss den Worten des Herrn: Wenn jemand mein Fleisch nicht essen und mein Blut nicht trinken wird, so wird er das Leben nicht in sich haben.« (Joh. 6, 54)“[4])

Die Berufung Wilperts auf diese Stelle ist keine glückliche. Die Stelle wird erst verständlich durch den unmittelbar vorhergehenden Satz: „Lege etiam in libris Moysis de manna vermiculos procreatos: digna plane et iusta comparatio; siquidem de manna vermiculus gignitur.“[5]) Maximus von Turin spricht also

[1]) Archiv für Religionswissenschaft VIII (1905) S. 373—389; IX (1906) S. 73—86.

[2]) Zur Aberciusinschrift S. 14.

[3]) Fractio panis. Die älteste Darstellung des eucharistischen Opfers in der „Capella greca“ entdeckt und erläutert. Freiburg i. B. 1895. S. 116.

[4]) Fractio panis. S. 70.

[5]) Hom. 45 (Migne PL 57, 330).

von dem Akt der Menschwerdung Jesu, in welchem Maria den Menschen den Heiland dargeboten hat, der dann für die Menschen eucharistische Geistesnahrung wurde. Er spricht nicht von der Darbietung der Eucharistie durch Maria, was Wilpert in der Aberkiosinschrift finden möchte. Zudem ist es äusserst gewagt, einen Schriftsteller, der nach dem Ephesinum im Abendlande schreibt, zur Erklärung einer dreihundert Jahre früher abgefassten morgenländischen Inschrift zu verwerten.

Wenn Wilpert unter παρθένος ἁγνή Maria verstehen und eben diese παρθένος ἁγνή als Subjekt zu den Versen 15, 16 betrachten will, so fragt man, wann hat Maria den φίλοις den eucharistischen Christus gespendet? Es wird doch nicht bloss von der παρθένος ἁγνή gesagt: καὶ τοῦτον παρέδωκε φίλοις ἐσθίειν διὰ παντός, worunter man allenfalls noch die durch die Geburt erfolgte Darbietung Christi an die Menschheit verstehen könnte, sondern es wird ausdrücklich hinzugefügt „οἶνον χρηστὸν ἔχουσα κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου.“ [1]) Hätte Aberkios von der Jungfrau Maria so etwas behaupten können in einer Zeit, da die kirchlichen Männer so entschieden Front machten gegen die Lehr- und Taufgewalt der Frauen? [2])

Wilpert müsste aber noch andere Schwierigkeiten lösen. Er nimmt nämlich entgegen seiner früheren Interpretation, wonach πηγή Maria zu bedeuten scheint [3]) nunmehr an, dass πηγή den Taufquell bedeutet. Kann dann Aberkios sagen, dass Maria den Fisch von der Quelle d. h. den dreissig Jahre später getauften und dadurch zum IXΘYC gewordenen Christus empfangen habe? Eine Lösung, die all diese Schwierigkeiten bestehen lässt, kann unmöglich vollauf befriedigen.

Wenn παρθένος ἁγνή auch als Subjekt der Verse 15 und 16 an-

---

[1]) Wilpert, Fractio panis S. 127 übersetzt: „sie hat auch köstlichen Wein, mit Wasser gemischt, den sie zusammen mit Brot darbietet.“ Das Wörtchen „auch“ verändert den Sinn dahin, als ob etwas vom vorhergehenden Satz Verschiedenes gesagt sein könnte. Die Partizipien ἔχουσα und διδοῦσα weisen schon sprachlich die enge unlösliche Verbindung mit dem ἐπέδωκε des vorausgehenden Verses auf: sie sind nichts anderes als eine Erläuterung des τοῦτον ἐπέδωκε.“ Das Wörtchen „auch“ verselbständigt die Partizipien und lässt den eigentlichen Sinn nicht mehr zur Geltung kommen.

[2]) Vgl. Tertullian De baptismo c. 17.

[3]) Prinzipienfragen S. 59 f.

genommen wird, dann bleibt nur der eine Ausweg, die hl. Jungfrau auf die Kirche zu deuten, wie es bereits oben S. 97 geschehen ist. Dadurch würden alle Schwierigkeiten behoben. Denn, dass man die jungfräuliche Kirche als Spenderin des eucharistischen Christus bezeichnen kann, ist klar. Was aber die Hauptsache ist, die Ausdrucksweise ist der damaligen Theologie nicht im mindesten befremdlich, vielmehr in vollem Einklang mit ihr. Ungefähr zur gleichen Zeit hat Klemens von Alexandrien gerade so gesprochen. In seinem Pädagog führt er aus: „Einer ist der Vater des All, einer auch der Logos der Welt, und auch der heilige Geist ist ein und derselbe allüberall. Und eine allein ist jungfräuliche Mutter: Kirche will ich sie nennen. Milch besitzt diese Mutter nicht aus sich allein, da sie auch nicht Weib ist aus sich allein. Jungfrau ist sie und Mutter zugleich, ohne geschlechtliche Vermischung wie eine Jungfrau, doch liebend wie eine Mutter. Ihre Kindlein ruft sie zu sich und säugt sie mit heiliger Milch, mit dem kindlichen Logos. Deshalb hat sie nicht Milch im eigentlichen Sinn; denn ihre Milch ist dieses schöne freundliche Kind selber, der Leib Christi, der mit dem Logos die Menschheit nährt.“[1])

[1]) Paedag. I, VI, 42, 1 (ed. O. Stählin: GCS: Clem. Al. I, 115). Die Stelle kann nicht, wie Wilpert, Fractio panis. S. 70 A. 2 wollte, „zur besseren Würdigung der Redeweise“ des Maximus von Turin angeführt werden, da selbst dieselben Worte von Maria und der Kirche gebraucht, doch einen grossen Unterschied bedingen. — Wie sehr die Auffassung der Kirche als Braut Christi und Mutter der Christen um die Wende des 2. Jahrhunderts geläufig war, dafür bietet besonders Tertullian reichlich Belege. Sie finden sich zusammengefasst bei Karl Adam, Der Kirchenbegriff Tertullians. Eine dogmengeschichtliche Studie. [Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte VI. Bd. 4. Heft.] Paderborn 1907. S. 88 ff.: Die Heilsbedeutung der Kirche als Mittlerin der Gnade — mater ecclesia.

(Fortsetzung folgt.)

Drei Bildwebereien aus den Gräbern von Achmim Panopolis.

Von Dr. FRIEDRICH WITTE.

Der deutsche Campo Santo in Rom birgt in seinem kleinen aber ausgewählten Museum christlicher Altertümer eine Kollektion von Gewandresten, die zum grossen Teil aus ägyptischen Gräbern, vor allem aus denen von Achmim Panopolis stammen. Zum Teil sind dieselben, soweit figurale Darstellungen vorhanden sind, bereits veröffentlicht worden. [1])

Meine Aufmerksamkeit richtete sich auf zwei bislang völlig unbeachtet gebliebene Stücke, auf ein fast kreisrundes Zierstück eines Gewandes von 13 cm Durchmesser, und auf einen Clavenstreifen, der wahrscheinlich einstmals ein kirchliches Gewand schmückte. Ersteres fordert das Interesse heraus durch die eigenartige Darstellung, die sich auf ihm findet, das zweite hauptsächlich durch die Technik und, sonderbar genug, durch die rohe Zeichnung. Nach den Bestimmungen von R. Forrer [2]) wäre das runde Stück in die 3. Epoche koptischer Weberei, also ungefähr in das sechste Jahrhundert, der Clavus in das siebente bis achte Jahrhundert nach Chr. zu datieren. Das Material ist bei beiden Leinenkette mit Wollschuss.

[1]) C. M. Kaufmann, Die ägyptischen Textilien des Museums von Campo Santo (Στρωμάτιον ἀρχαιολογικόν. Rom 1900. S. 32—41 u. Tafel II.

[2]) Die früchristlichen Altertümer aus dem Gräberfelde von Achnim-Panolis. Strassburg i. E. 1893 S. 21 ff. — Römische und byzantinische Seiden-Textilien aus dem Gräberfelde von Achmim Panopolis. Strassburg i. E. 1891.

1. Eine alttestamentliche Szene (Danielstoff?).

Nach langer Untersuchung und Rekonstruktionsversuchen bin ich zu der Ueberzeugung gekommen, dass das runde Zierstück keine rein ornamental-figurale Darstellung enthält mit Genien, Löwen und Blättern, sondern die biblische von Daniel in der Löwengrube. Auf dem feingetönten Terracottagrunde, um den sich ein indigoblau gefärbter, mit gelb, weiss, rot und grün ornamentierter Rand legt, finden wir Bild und Spiegelbild, indem die obere Darstellung sich unten wiederholt. Schon dadurch ist das Gewebe interessant, zumal es einer so verhältnismässig frühen Periode angehört.

Auffällig muss erscheinen, dass die Figuren in der Zeichnung so mangelhaft sind, obwohl das Gewebe in seiner engen festen Bindung eine detaillierte Ausführung gestattet hätte. Aber es ist ein Unterschied zu machen zwischen den mehr ornamental gehaltenen Tieren und den menschlichen Gestalten. Erstere sind, wenn auch stark stilisiert, so doch naturwahrer und fast elegant und flott in der Zeichnung und der Einfügung in den runden Raum, letztere dagegen entbehren jedweder Naturwahrheit.

Die Mitte der Darstellung nimmt ein menschlicher Kopf ein, um den sich, noch deutlich sichtbar, der Nimbus der Heiligen legt. Der Körper selbst ist verdeckt durch eine fliegende menschliche Gestalt mit fast rundem Leib, mit Flügeln und, wie es scheint, einer mützenartigen Kopfbedeckung. Hinter dem Kopfe liegt ein Flügel und in der Hand hält die Gestalt einen Pokal mit spitzzulaufendem Deckel. Auf der Stirn erscheint ein kleiner roter Flecken. Die dunkelblauen Augen, nur in den tieferliegenden Partien gewebt, haben nachträglich eingestickte Pupillen erhalten, die sich ziemlich lang von oben nach unten erstrecken, wodurch das Auge etwas Glotzendes erhält, was den Figurengeweben dieser Epoche geradezu charakteristisch ist. Zu beiden Seiten des Kopfes mit dem Heiligenschein stehen in Angriffsstellung zwei Löwen mit über den Rücken gelegten Schweifen; der rechte ist fast zerstört, aber nach den Resten noch gut zu rekonstruieren. Ueber dem „Heiligen“ schwebt dieselbe Gestalt mit dem Gefäss wie unten, nur die Farben sind umgestellt. In die vier freibleibenden Ecken

zwischen der fliegenden Figur und den Löwen schiebt sich je ein herzförmiges Blatt. Was soll das Bild darstellen? Fasst man die fliegenden Figuren als Genien auf, die Pokale in ihren Händen als Räuchergefässe, so findet man keinen Zusammenhang mit den Löwen und der Hauptfigur, welche in die Mitte des Bildes gerückt ist. Am nächsten liegt natürlich, an Daniel in der Löwen-



Fig. 1.

grube zu denken; die Mittelfigur wäre dann der Daniel, und die fliegende Gestalt, die unten im Spiegel sich wiederholt, der Habakuk. Den Engel des Herrn darzustellen war dem Weber wegen des geringen Raumes und vor allem wegen der spröden Technik des Gewebes nicht möglich. Hat er deswegen vielleicht, um die Gottessendung bei Habakuk zum Ausdruck zu bringen, ihn mit Flügeln ausgestattet? Dass Habakuk allein, ohne den Engel erscheint, steht nicht vereinzelt da. Dass Habakuk zweimal auftritt,

kann ebenfalls bei einem runden Gewebe nicht auffallen, bestehen doch die szenischen Darstellungen auf den uns erhaltenen sasanidischen Stoffen, sofern sie in die Kreisform konstruiert sind, regelmässig fast aus Bild und Spiegelbild. Ob für die Figur des Habakuk irgend ein älteres, der heidnischen Zeit entstammendes Vorbild Pate gestanden, lasse ich dahingestellt sein, für die Löwen aber ist das mit Sicherheit anzunehmen. Das ist vielleicht von einiger Bedeutung bei einer zweifellos christlichen Darstellung des 6. Jahrhunderts, zumal auch auf anderen Stoffresten, auch solchen des Sasanidenreiches, eine direkte Anlehnung an alte Vorbilder zu konstatieren ist. Die beiden Löwen unseres Stoffes weisen nämlich an den Vorderpranken verkümmerte Reste von Flügeln auf, die der Weber sicherlich von einem älteren heidnischen Stück herübergenommen hat, ohne ihre ursprüngliche Bedeutung zu kennen. Dadurch kommen wir von selbst auf den Gedanken einer Beeinflussung der koptischen Webekunst von Vorderasien. Damit stimmt auch die weitere Beobachtung überein, dass die Löwen in einem Lande gezeichnet sind, in dem man ihre Gestalt nicht nur aus Beschreibungen, sondern aus der Anschauung kannte; wenn auch heraldisch (wir gebrauchen diesen Ausdruck mit der nötigen Reserve) verarbeitet, sind sie in ihrer Angriffsstellung, mit zurückgeworfenem, auf die Hinterpranken sich senkendem Körper durchaus naturwahr nach fast persönlicher Beobachtung gezeichnet.

Rätselhaft ist mir ein grüner Flecken auf dem Hinterteil, in der Mitte des Hinterschenkels, herzförmig mit zwei weissen Linien aus dem Körper heraustretend. Möglich, dass wir auch hier, wie auf dem bekannten, von Prof. Schnütgen-Cöln erstmals veröffentlichten Stoff aus dem Kunibertischrein in Cöln eine unverstandene Erinnerung an eine durch den Löwenkörper dringende Lanzenspitze vor uns haben mit den Blutstropfen, die durch zwei kurze, tropfenförmige Linien angedeutet sind. Wir haben dieses Stück publiziert, da es bei seiner schlechten Erhaltung doch über kurz oder lang in manchen Teilen dem Untergange geweiht, heute aber die Zeichnung noch ziemlich klar ist. Möglich, dass der eine oder andere Archäologe dem Bilde eine andere Deutung geben kann als die von uns vorgeschlagene.

2. Gewandstreifen mit der Darstellung der Heimsuchung Mariens.

Das zweite Stück ist unvergleichlich roher in der Zeichnung wie in der Webetechnik, es zeichnet sich aber aus durch seine gute Erhaltung. Wir haben einen der ziemlich zahlreich auf uns gekommenen Gewandstreifen vor uns, welche die Totengewänder oder die kirchliche Kleidung schmückten. Der vorliegende Streifen diente augenscheinlich dem letzteren Zwecke; an ein Funeralgewand zu denken geht nicht wohl an, da sich deutliche Spuren einer Restauration erhalten haben, die auf einen öfteren Gebrauch hinweisen. Er ist in ausgeprägter Gobelintechnik hergestellt; durch wechselnden farbigen Einschlag sind die Figuren gebildet. Nicht ganz kreisrund gerahmte Figurendarstellungen wechseln ab mit keilförmig zwischengeschobenen Ornamenten. Der Grund ist karminrot; die figürlichen Teile sind grösstenteils in ziemlich grellen Farben gehalten mit neutralfarbigen Konturen. Auffällig muss die reiche Verwendung eines grell chromgelben Tones in den Hauptfiguren erscheinen; ich glaube, dass arabische Einflüsse an diesem Stücke sich geltend machen. Sogar im Ornament des Bildrahmens möchte ich Anklänge an arabische Schriftzeichen erkennen. Jedenfalls fällt dieser Clavus ganz und gar aus dem Rahmen der mir bislang zu Gesicht gekommenen koptischen Stoffe heraus, wenigstens was die Farbe angeht.

Ebenso eigenartig ist die Darstellung in den Kreisen. Erhalten ist nur einer, darüber der Ansatz eines zweiten. Katalogisiert ist das Bild in dem erhaltenen Medaillon als „2 Heilige". Anschliessend an andere gleichzeitige Gewandstreifen aus denselben Gräbern von Achmim Panopolis spreche ich die zwei Figuren als Gruppe an und zwar als eine Heimsuchung Mariens. Die Verbindung der zwei Figuren zur Gruppe ist zu aufdringlich als dass sie zufällig sein oder auf Raummangel zurückgeführt werden könnte. Die beiden ausgeprägt weiblichen Gestalten wenden sich das Gesicht zu, und trotz der brutalen Rohheit der Ausdrucksformen fällt von vorneherein ins Auge, dass die beiden in lebhafter Unterhaltung begriffen sind. Ich weise auf eine von Forrer veröffentlichte

Szene desselben Inhaltes hin, wo die beiden Frauen sich umarmen;[1]) aber trotz dieser intimeren Verbindung der Figuren ist doch keine solche lebhafte Annäherung erzielt wie in unserem Stück, wo Maria und Elisabeth voreinander stehen und sich unterhalten; denn auf eine Unterhaltung weist der Handgestus der schwarz gekleideten Person hin; der Zeigefinger der äusserst linkisch durchgeführten Hand ist ausgestreckt, als wollte die eine Heilige der anderen ein Geheimnis mitteilen; diese dagegen legt die Rechte auf den



Fig. 2.

Leib; ob dadurch die hl. Elisabeth charakterisiert werden soll, möchte ich nicht entscheiden. Eigenartig ist auch, dass sowohl bei dem von Forrer publizierten Stück wie bei unserem die beiden Figuren durch die Färbung des Gewandes in scharfen Gegensatz zu einander gestellt sind; die eine trägt nämlich hellgelbe, die andere schwarze Gewandung; möglich ist, dass durch die dunkle

[1]) Römische und byzantinische Seidentextilien aus dem Gräberfelde von Achnim-Panopolis. Tafel XIV, 3; vgl. Die frühchristlichen Altertümer Tafel XVI. 22.

Färbung die hl. Elisabeth als die ältere Matrone bezeichnet werden soll. Ueber die eigenartig kurze Gewandung der beiden Heiligen, ob sie Fingerzeige geben könnte über irgendwelche Beeinflussung aus einer bestimmten Landschaft heraus, kann ich leider nichts gewisses aussagen, da mir dazu das nötige Vergleichsmaterial vollständig fehlt. Die Frauen tragen über dem kurzen Rock einen schwülstigen Schleier oder Mantel, zu dem auch die oberhalb des Kopfes liegende Partie zu rechnen ist, die vielleicht von manchen nach der Abbildung für einen nachlässig gezeichneten Glorienschein gehalten werden könnte. Die grossen glotzenden Augen sind wieder, wie beim ersten Stück, nachträglich mit der Nadel hineingesetzt.

Für die Zwickeleinsätze zwischen den Kreisen in ihrer eigenartig verschwommenen Zeichnung habe ich ein Gegenstück nicht auftreiben können. Man soll gewiss nicht zu sehr die Phantasie bei der Erklärung solcher Stücke arbeiten lassen; aber ich bin doch überzeugt, dass die Urform, auf welche diese Zeichnungen zurückgehen, doch auch eine bestimmte Bedeutung gehabt, ganz bestimmte Gegenstände aus der Natur wiedergegeben haben; denn, wären sie rein geometrisch ornamental gedacht, dann würde die Symmetrie in ihnen stärker zu Worte gekommen sein und augenscheinlich naturalistische Bildungen würden fehlen. Auf die in unserem Stoffe auftretenden 3 Kreuzchen als Füllornament lege ich keinen Nachdruck; sie als Zeichen christlicher Herkunft des Stoffes auszusprechen, hiesse zu weit gehen; sie sind wohl nichts weiter als schlichte Lückenbüsser der Raumfüllung.

3. Zierstück eines kirchlichen Gewandes mit Orante.

Das dritte Stück dürfte einiges Interesse haben wegen der eigenartigen Entlehnung aus älteren heidnischen Vorbildern. Es befindet sich in meiner Privatsammlung und stammt ebenfalls aus einem ägyptischen Grabe. Auch hier zeigt die starke Abnutzung, dass es ein öfters gebrauchtes Gewand schmückte. Es besteht aus einem schmalen, ornamentierten Längsstreifen und einem breiteren Querstück auf dem eine Orante zur Darstellung gelangte. Die Figur steht in tanzender Haltung zwischen zwei klar heraus-

gearbeiteten Palmzweigen unter einem portalartigen Bogen. Es handelt sich um eine nackte weibliche Figur, darauf weisen die breiten Hüften und die durch Stickerei noch verstärkte Betonung der Brüste hin. Das ganze Stück misst 30×25, das Orantenbild 11×15 cm. Ornamente und Figur stehen in braun-violetter Färbung auf naturfarbenem Grund.

Von vorneherein fällt auf, dass die Orante tanzend dargestellt ist. Der Katalog der Gewebesammlung des Germanischen Museums in Nürnberg nennt eine „Spange", d. i. einen Clavus von



Fig. 3.

etwas feinerem Gewebe als der hier herangezogene, aber in gleicher Färbung, der dasselbe Bild unserer Orante aufweist, mit dem Unterschied, dass wir hier das Spiegelbild vor uns haben und dass das Nürnberger Stück die Figur in ihrem Tanzschritt erklärt: sie hält nämlich in den erhobenen Händen Kastagnetten. Sonst ist auch nicht der geringste Unterschied in der Zeichnung zu entdecken, hier wie dort sind Bauch und Brustlinien durch helle Fäden besonders betont, in genau derselben Haltung sitzt im Spiegel der linke Fuss die Zehenspitze leicht auf, der rechte gibt, ebenfalls erhoben, das Standbein ab, wenn ich den Ausdruck hier brauchen darf. Selbst die Haartracht ist auf beiden Bildern die-

selbe. Eine Bildung des hier besprochenen nach dem im Germanischen Museum ist unleugbar, aber auch letzteres dürfte auf ein älteres Muster zurückgehen, sofern wir das koptische Kreuz in seiner prägnanten Darstellung für christlich ansprechen, wozu ein zwingender Grund allerdings nicht vorliegt. Ein nachweisbar für christliche Zwecke benutzter zweiter Stoffrest meiner Sammlung gibt allerdings zu denken. Auf ihm ist die bis zu den Hüften erhaltene Figur einer Amorette zu sehen, in bewegterer Haltung noch wie auf den beiden zunächst herausgezogenen Stoffen, die ebenfalls die Kastagnetten spielt. Somit scheint die christlich koptische Webekunst in echt orientalischem Konservatismus ohne Bedenken Figurendarstellungen auch auf mehr ornamentalen Geweben unverändert herübergenommen und erst allmählich verarbeitet zu haben. Wir dürfen nicht daran zweifeln, dass auch die Stoffe mit den ornamentalen Tierfiguren unter Beibehaltung ihrer Symbolik oder auch verständnislos kopiert worden sind für Gewänder, die dem christlichen Gottesdienste gewidmet waren.

Man könnte vielleicht die Frage nach der Bedeutung der veröffentlichten Stoffe für die christliche Archäologie stellen. Denen gegenüber, welche den Reichtum der Bilderzyklen gerade auf antiken Stoffen kennen, brauchen wir uns nicht zu rechtfertigen, mit der Kenntnis des reichen Materialschatzes vereinigt sich bei ihnen auch die Wertschätzung derartiger Arbeiten für eine lückenlose Geschichte der christlichen Archäologie. Gerade die Gewebe erweisen zweierlei: Einmal, dass altchristliche Malereien, vor allem die der Katakomben, lange noch das Vorlagebuch für die Folgezeit waren, dass aber andererseits auch die Eigenart der Technik der Webekunst wesentliche Verschiebungen vor allem in der Komposition erforderte und durchführte und dass gerade bei den Geweben sich oft ein Realismus und Naturalismus geltend machte, der mitgeholfen hat, die altchristliche Kunst loszulösen von dem Schema, das sich ihrer bemächtigt hatte, mag man sagen was man will. Andererseits kam der Webekunst ein weiterer Umstand zu gute, nämlich der, dass sie sich beeinflussen lassen musste von einer ausgesprochen heidnischen Kunstanschauung, der spezifisch orientalischen. Nicht zum Nachteil ist ihr das gewesen. Wohl hat manches ursprünglich heidnische Detail in das

Joch christlicher Verarbeitung gehen müssen, diese Verarbeitung ist aber eine so gründliche geworden, dass man gegen das 8. Jahrhundert nur schwer noch die Verbindung mit dem alten Stammbaum findet.

Wir werden jedem dankbar sein, der uns alte Stoffe bekannt giebt, seien es sasanidische, byzantinische oder ägyptische; jeder von ihnen bildet ein Glied der langen Entwickelungskette. Die Kenner der Katakombenmalereien aber werden sich gewiss freuen, wenn sie hören, dass ihre Bilderzyklen noch bis ins 7. und 8. Jahrhundert hinein nicht bloss Vorbild gewesen, sondern wortgetreu auf orientalischen Geweben kopiert worden sind. Vielleicht widmet jemand in der nächsten Zeit auch dem im Schatze der Kapelle Sancta Sanctorum gefundenen Stoffresten eine eingehendere Untersuchung, wie das bislang in den Publikationen geschehen ist. Anknüpfungen, und zwar direkte an alte Vorbilder, an bestimmt berichtete und festliegende historische Ereignisse scheinen uns bei einzelnen Stoffen ausser Zweifel zu stehen.

Ein Notariats-Protokoll von 1638 bis 1640 über Reliquien-Erhebungen aus den römischen Katakomben.

Von Bibliothekar Dr. W. Lüdtke in Kiel.

Die Biblioteca comunale in Perugia besitzt die Abschrift eines Notariats-Protokolls (Sign: M. 68. 4° [1]) über die Exkursionen des D. Johannes Baptista Pallottus, Kardinal-Presbyters von S. Silvester in Capite[2]), in die Katakomben zwecks Erhebung von Reliquien; der Kardinal-Vikar Altieri hat ihm die Erlaubnis dazu gewährt. Die Handschrift bricht mitten im Text ab; auch fehlt jede Beglaubigung, sodass uns wohl nicht das Original vorliegt. Am Rande sind Nummern beigeschrieben. Ich habe in meinem Auszuge auch die verschiedenen Besuche mit Zahlen bezeichnet. Anfang: Praesenti publico instrumento cunctis ubique pateat evidenter, et notum sit . . .

I. Besuch. 27. August 1638.

Pallotta begiebt sich mit Notar und Zeugen zum Coemeterium Callisti „ad effectum inde extrahendi nonnulla sanctorum corpora, et ad illud perventus, in idque previa fovea existenti a manu sinistra viae tendentis versus ecclesiam Sancti Sebastiani extra moenia Urbis descensus, premissa humili ac devota oratione, illud ambulando pervenit ad unam ex illius subterraneis viis, in

[1]) Ich wurde durch Mazzatinti, Inventario dei manoscritti T. 5 (dort Nr. 1045) auf die Handschrift aufmerksam.

[2]) S. Moroni, Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica T. 51 S. 65 f.

qua reperiit sepulchrum longum palmorum $6^1/_2$, tribus testaceis tegulis clausum, et in calce, qua undique compactum erat, signum palmae hoc modo, et hec verba incisa legebantur, videlicet

1. REGVLVS OBIIT IV NONAS AVGVSTI.

et ipso aperto, fuerunt inventa ossa unius corporis supine iacentis, que per Eminentiam Suam fuerunt extracta, et decenter recondita in quadam capsula lignea, et inter bombicem suffulcta, que per me ut nunquam dubitari possit de indemnitate ipsarum Sacrarum Relliquiarum sigillo Eminentiae Sue hispanica cera fuit sigillata ad effectum ea transportandi ad extra dictum Cimiterium."

Aehnlich ist die Beschreibung bei den folgenden Nummern; ich gebrauche deshalb die Abkürzungen p: palma (Mass), P: Palma (Symbol), t: tegula, tab: tabula, te: testaceus, m: marmoreus, V: vas sanguinis.

In eadem via. 6 p, 3 t. te. In calce P et nomen 2. CASSIANO inscriptum.

In eadem via. $6^1/_2$ p, 3 t. te, V. In calce nomen 3. MARCO legebatur.

In eadem via. 1 tab. m. magna, 1 te. parva, V. Ueber dem Grabe eine kleine Marmortafel mit Inschrift:

4. SIRVS IN PACE QVIEVIT IV KALENDAS IVLII QVI VIXIT ANNOS XX. MENSES IV.

et ipso aperto, fuerunt comperta ossa eiusdem Siri et *5: ANASTASII, FELICIS, et DEMETRII*
supine iacentium, unum alteri e regione positum, ita ut caput unius respiceret pedes alterius.

II. Besuch. 13. September 1638.

Coemeterium Callisti . . . pervenit ad tertium subterraneum cemeterium.

$5^1/_2$ p, 1 t. m., 2 te, V. In maiori te. signum P et nomen 6. LENA incisa erant.

In der Nähe. 4 p, 2 t. te, 2 V. fuerunt reperta ossa 7. VICTORINI pueri.

In eadem via. $7^1/_2$ p, 3 t. te. In maiori earum nomen 8. JOSVE et signum P incisa erant, . . . fuerunt reperta ossa d. Josue et DANIELIS (? Lesung unsicher) supine iacentium.

III. Besuch. ?

Paulo post reversus est in secundum cemeterium.

5 p, 2 t. te. In calce, qua claudebatur, nomen 9. TIMOTHEO et signum P erant incisa.

Ibi prope. 7 p, 3 t. te, V. Ossa 10. CONSTANTIS
. . . in quatuor secta partes . . .

Eadem in via. $7^1/_2$ p, 3 t. te. Et in ipsius capite vas terre in forma granati redactum cum sanguine tinctum calce fixum erat . . . ossa corporis 11. VICTORIE
supine iacentis panno convoluta cum capillis in capite.

IV. Besuch. 21. September 1638.

Callist-Katakombe. Tertium subterraneum cemeterium.

4 p, 1 t. m, V. 12. IVLIVS LEO VIXIT ANN. DVOS MENSES SEX. et quedam palumba supra ramis olivarum sita, et aliud signum sub hac forma ♡ sculpta.

Subtus dictum sepulchrum. 3 p, 1 t. m, V. Ossa 13. HERMETIS pueri.

Ibi prope. 1 t. m, V. Ossa 14. EVSTOCHII pueri.

Nahebei. 2 t. te, longum ut supra, 2 V. (Glas, Thon). Ossa 15. HESYCHII pueri.

Eadem in via. 3 t. te. In calce signum P sculptum et nomen 16. SERPENTIA scriptum cernebatur.

E conspectu ipsius. $7^1/_2$ p, P, V (Elfenbein). Ossa corporis 17. SAVLAE.

Nahebei. 1 lap. m, P in calce. Ossa 18. FIDELIS.

Per aliam viam. 2 t. m.

19. ❧ EXVPERANTIA ❦ ET CONCORDIVS CVM MAT ❦ HIC ♰ O ❦ IDIBVS ❦ AVG.

Ossa unius corporis panno cooperti cum capillis in capite, et ibi coniunctim a manu sinistra corpusculum unius pueri fascibus involutum, cuius in pedibus fuit inventum numisma cum effigie, ut ex litteris quibus circumcirca erat conscriptum 20. Marci Antonii Gordiani Augusti (Jahr 238). — Ergänze: mat(re).

In eadem via. 8 p, 3 t. te, V. Ossa corporis 21. FIRMI in oculis duo nomismata; $2^1/_2$ Zeile freigelassen.

E conspectu 19. 7 p, 1 t. m, P. 22. AVGVRINA.

V. Besuch. 28. September 1638.

Callist-Katakombe. Tertium subterraneum cemeterium.

7½ p, 1 lap. m, V. 2 Tauben, von denen die eine einen Zweig trägt. 23. CABINA ☧

Nahebei. 4 p, V. Nur der Schädel erhalten, das andere schon zu Asche zerfallen. Ossa 24. EVCARPII.

Secundum cemeterium. 5½ p, 3 t. te. In calce nomen 25. LVCIO inscriptum et signum P incisum cernebatur.

Nahebei. 7½ p, P. Undique calce clausum, et in qua hec infrascripta verba idiomate Greco scripta legebantur:

26. ΠΑΥΛΟCΕΥΜΥ ÞΥΑΠΑΚLΛΙΜΗΟΡΓΩΝΧ WΑΠΑ Μ☧

In der Handschrift ist Raum für die lateinische Uebersetzung gelassen.

Nahebei. 7½ p, 3 t. te. In calce scriptum erat nomen 27. CIRIACVS et alia verba, que non bene percipi et legi potuerunt.

Similiter eadem in via. 2 t. te, 1 t. m., V. Ossa corporis 28. EVGENIANI.

Ibi prope, ut supra clausum, V. Ossa corporis 29. AMANTII pueri.

VI. Besuch. 17. Oktober 1638.

Callist-Katakombe. Tertium subterraneum cemeterium. 8½ p, lap. m.

30. ☧ΕΚΑΛΑΝΝΟΒΝΒΕΚΟΙΜΗΘΗΓΟΡΓΟΝΙCΠΑCΙ ΦΙΛΟCΚΑΙΟΥΔΕΝΙΕΧΘΡΟC.
quod latine redditum est: Pro Christo, Quinto Kalendas Novembris hic positus est ad dormiendum Gorgon omnibus amicus et nemini inimicus . . . ossa unius corporis, cuius caput recisum videbatur et supra partem pectoris requiescere.

Diese Inschrift ist bei Aringhi, Roma subterranea T. 1 S. 591 veröffentlicht, aber mit abweichendem Datum: Ex Callisti Coemeterio erutus est die 6. Novemb. 1638.

☧ E ΚΑΛΑΝ ΝΟΕΝΒ. ΕΚΟΙΜΗΘΗ
ΓΟΡΓΟΝΙC ΠΑCΙΦΙΛΟC ΚΥ sic Monogramm (cf. Nr. 19), nicht πρὸ, will auch das Protokoll.
ΟΥΔΕΝΙ ΕΧΘΡΟC.

An derselben Stelle findet man auch die Inschriften des Victor und der Mercuria (Nr. 48 und 65). Alle drei besass um 1650 Johannes Baptista Maro, Canonicus der Kirche S. Angeli in Foro Piscium. Aus dem Text des Notariats-Instrumentes geht nicht hervor, ob die Inschriften, Ampullen u. s. w. zusammen mit den erhobenen Gebeinen versiegelt oder besonders verpackt wurden. Der Umstand, dass wir einige Steine in dem Lapidarium eines Geistlichen antreffen, spricht für Letzteres.

Aringhi erwähnt auch, dass vor einigen Jahren Leiber aus den Katakomben „una cum sepulchrali titulo" erhoben seien: quorum nomina quae nobis innotuere, haud silentio obvolvenda, sed novis interim Subterraneae Romae paginis consignanda videntur.

VII. Besuch. 3. November 1638.

Callist-Katakombe. Tertium subterraneum cemeterium.

7½ p, 4 t. te, P, ☧. Ossa 31. INNOCENTII.

Aliud simile ut supra clausum. 8 p, P, Ossa corporis 32. CANDIDI.

6 p, 2 t. m, 1 t. te, V. Ossa 33. IVVENTII.

Ibi prope. 8 p., 3 t. te., in calce qua claudebatur. a capite signum ☧, a pedibus vero signum P. Ossa 34. LEONIDI.

Aliud singulo marmoreo lapide calce clausum (¾ Reihe radiert). Ossa corporis 35. CALOCERI.
pueri tota in cinerem redacta preter aliqua capitis.

8 p., 3 t. te, a capite in calce signum P. Ossa corporis 36. LVCIDI.

Alia via. 8 p., lap. m. cum inscriptione nominis in medio litteris maiusculis. 37. Ø STEPHANVS
cum signo subtus in hanc formam . (Modius eines Bäckers.) Ossa unius corporis cum reliquiis in capite vestium et ut videbatur supra corpus stole auree.

Alia via. 3 p., lap. m., am Rand +.

38. DOMINO ET FILIO BACA CARRAE QVI BIXIT ANNOS QVINQVE MENSES VI DIES VII PARENTES FILIO DVLCISSIMO IN PACE.

Cum tribus palmis in calce sculptis (fixis). (: vielleicht nur Bindestrich am Schluss der Zeile; der Name keltisch?)

Die Bezeichnung des Beigesetzten als *Dominus* *(-a)* findet sich für den Vater: Bull. 1882 S. 93; für die Gattin: Lupi, Epitaphium Severae S. 134 f.; für Kinder: Fabretti V. 389, VIII. 168, 169; für eine (gottgeweihte?) Jungfrau Bull. 1887 S. 10. Vgl. auch Acta SS. Perpetuae et Felicitatis V, 5: et (pater) se ad pedes meos iactans et lacrimans me iam non filiam nominabat, sed *dominam.*

Ibi prope. 3 p., 2 t. te., cum duobus plumbatarum signis, et uno tintinnabulo, V. Ossa corporis 39. PAVLILLI pueri.

E conspectu. 8 p., lap. m. in quo nomen Exuperantio, et haec verba et signum videlicet

40. MATER ET PATER EXVPERANTIO FILIO CARISSIMO VIXIT ANN XVIIII MENS II DIES XXVIIII IN PACE scripta erant. V.

Nahebei. $6^1/_2$ p., 3 t. te., cum vase sanguinis eburneo a capite infixo. Ossa corporis 41. AGABITI intercisi supine iacentis.

Ibi prope. 6 p., 4 t. te., V wie 41. Ossa corporis 42. OLYMPII.

VIII. Besuch. 26. Dezember 1638.

Secundum subterraneum cemeterium.

$6^1/_2$ p., 3 t. te., Ziegelstempel:

❦ 43. TBETVEDI FORTVNATI ❦

Gebeine samt Blutgefäss und „Namen" erhoben.

Ibi prope, sed per aliam viam. $3^1/_2$ p., 2 t. te. V. Ossa corporis 44. TIBVRTII pueri.

Aliud sepulchrum. 7 p., 3 t. te., a capite signum ☧ impressum in calce. Ossa corporis 45. EVARISTI.

IX. Besuch. 13. Februar 1639.

Secundum subterraneum cemeterium.

$5^1/_2$ p., 3 t. te., in calce nomen (eines Besuchers?) et signum P erant incisa. V. 46. LVDOVICI.

Nahebei: 8 p., 3 t. te., in calce signum P. Ossa corporis. 47 ALEXANDRI.

Diesem Grabe gegenüber. 6 p., 3 t. te., cum inscriptione circumcisa in cementis. 48. VICTOR ❦ ERIT IN PACE ANNOR. XVII. KAL. AVG. cum signo ☧ Vgl. Aringhi T. 1, S. 591.

Ibi prope. $6^1/_2$ p., 3 t. te., a capite in calce signum P. Ossa corporis *(48a)* THEODORI.

Ibi prope. 8 p., 4 t. te., V. calce fixum erat cum dente apri. Ossa corporis 49. NUMERIANI.

Aliud. 7 p., 3 t. te., V. Ossa *(49a)* VALERII.

Ibi prope. $7^1/_2$ p., 3 t. te., V. terreum sanguinis a capite in calce fixum. Ossa corporis 50. VICENTII.

E conspectu ipsius. $6^1/_2$ p., 4 testaceis undique calce clausum cum signo P et in eadem sculpta videbantur hec verba videlicet

51. V. IDVS IVN. ARACLITA IN PACE.

Aliud sepulchrum. 7 p., 3 testaceis et altera marmorea parva undique calce clausum cum vase sanguinis terreo a capite. Ossa corporis 52. MODESTI.

Alia via. 7 p., 3 t. te., V. terr. Ossa corporis 53. HONORII.

Aliud. 7 p., 3 t. te., in calce a capite signa P et ☧. Ossa corporis 54. VITALIS.

Aliud. $7^1/_2$ p., 3 t. te., V. Ossa corporis (54a) FELICISSIMI.

Nahebei. Clausum cum uno lap. m. magno et aliis duobus pariter marmoreis, V. terr. In calce scriptum erat nomen

56. MARCIANVS.

Alia via. 3 p., lap. m. cum inscriptione infrascripta:

57. ☧ NOMEN SEMNETIS DECESSIT ANNOR. TRIUM DEPOSITA PRIDIE KALEND. MAIAS. Zum nomen vgl. Mus. Lat. XVII. 4.

Aliud $3^1/_2$ p., 2 lap. m., V. Ossa corporis 58. CASTI pueri.

Grab mit zwei Körpern. $7^1/_2$ p., 2 lap. m., cum uno vase sanguinis figulino cum inscriptione: (59) FILONICO BISOMOL MICVM EMICBADIVS. (OL mit schwächerer Schrift.)

Nahebei. 6 p., 3 t. te., in calce a capite et a pedibus signum P. Ossa corporis 60. IVLIANI.

Anderes Grab. 5 p., 3 t. te., V. Ossa 61. MACROBII.

X. Besuch. 14. Februar 1639.

Secundum subterraneum cemeterium.

8 p., lap. m.

62. DEPOSIMO SETIS VII IDVS MAR. ☧ (Depositio Mosetis)

Eadem in via. 7 p., 4 t. P. Ossa corporis 63. FILEMONIS.

Ibi prope. 7 p., 4 t. V. figulinum. Ossa corporis 64. FILETI pueri.

Diesem Grabe gegenüber. 8 p., 2 t. et uno lap. m. clausum.

65. DIGNAE BENEMERENTI COMPARI MERCVRIAE QVAE VIXIT ANNIS P M XL SINE ALIQVA QVERELA DEP D XVII. KAL NOB HEROS FECIT SIBI ET COMPARI SVAE. A☧ω Aringhi T. 1 S. 591; Fabretti VIII. 27.

Ibi prope. 5 p., cum una testacea maiori uno lap. m. parvo et una testacea parva clausum cum signo P et ☧ in calce fixo. Ossa corporis 66. PLACIDI.

Et in altera via reversus invenit sepulchrum in pavimento clausum lateritiis, et superposito lap. m. palm. 8 cum inscriptione in margine anteriori: 67. LOCVS SECVNDI ET SOCRATIES: in reliquo spatio SECVNDO SDPIES VI IDVS FEBR. CG 7III. T II.

Darunter eine Taube, einen Streifen im Schnabel haltend. Irdenes Gefäss an der einen Wand. Zwei Körper. — Vielleicht ist Constantius der in der Inschrift genannte Consul.

XI. Besuch. 13. März 1639.

Tertium cemeterium.

7½ p., 4 t., 2 V. terr. Ossa 68. ERACLII et THEOPHILI.

XII. Besuch. 18. Mai 1640.

Cemeterium . . . . previa fovea existenti in vinea Dominorum de Buccabellis posita extra portam Salaram descensus . . . Nach Bull. 1884/85 S. 149 Anm. besassen die religiosi Antoniani di Vienna „una vigna e terreni ad un mezzo miglio fuori della porta Salaria“ = Coemeterium Maximi ad S. Felicitatem; von hier schickten sie in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts Reliquien mit Inschriften nach Frankreich. Nach einer Notiz bei Armellini, Le chiese di Roma, 2. ed. (die Seite kann ich leider nicht angeben) grenzte Lorenzo Boccabella nördlich an diese Vigne. Also kann man die von Pallotta besuchte Katakombe wohl mit dem Coemeterium Thrasonis ad S. Saturninum identifizieren.[1])

---

[1]) Dies Coemeterium sah 1629 auch Torrigio; s. Lanciani, Bull. com. 19 (1891) S. 147 Anm. Vgl. Aringhi T. 1 S. 592 f. (zwei Inschriften aus ihm).

3 t., in calce signum P et ☧ fixum. Ossa corporum 69. PORPHYRII et PRIMIANI.

Ibi prope. 7 p., 3 t. V. Ossa duorum corporum sanctorum 70. VARICI et PARISII.

Ibi prope per aliam viam. 8 p., clausum ut supra, V. te. Ossa corporum 71. GENNADII, POLIENI et ASTERII.

Ibi prope, clausum ut supra, V. te. Ossa corporum 72. ARISTEI et HELANI pueri.

Gegenüber. 8 p., 3 t. V. Ossa corporis 73. ELADII et MATVRI.

Aliud $2^1/_2$ p., 2 lap. te. V. Ossa corporis 74. GERVNTII pueri.

Et per aliam viam reversus invenit aliud sepulchrum. $3^1/_2$ p., 2 lap. te. V. Ossa corporis 75. MASCENTII pueri.

XIII. Besuch. 12. Juni 1640.

Hinter der feierlich-formelhaften Datierung bricht der Text ab.

* * *

Ich habe die Zählung der Handschrift beibehalten — nur mit Einfügung einiger Schalternummern, trotzdem man sich wundern wird, auch eine Münze (20) und einen Ziegelstempel (43) in der Reihe der Grabschriften zu finden. Aehnliche Verwechslungen sind auch sonst bezeugt. Vgl. Mabillon, Iter italicum, T. I, S. 145: (praefectu) S. VIAR(um);

Stückelberg, Geschichte der Reliquien in der Schweiz, Zürich 1002, n. 1306 (i. J. 1725): Flavianus M(artyr), expraefectus Romanus. In Stückelbergs Regesten werden auch mehrere Fälle erwähnt, in denen die Inschriften den Gebeinen als Dokument beigegeben wurden, z. B. n. 1001, 1141, 1170. Wenn man den Namen nicht kannte, so „belegte man die Katakomkenleiber häufig mit Namen berühmter Heiliger oder mit Namen, die Bezug nehmen auf die herrlichen Eigenschaften der im Glanz des Martyriums vollendeten Sieger" (Stückelberg S. LXTTV f.) Diese Praxis scheint auch für unser Protokoll in den Fällen berücksichtigt werden zu müssen, wo das Vorhandensein einer Inschrift nicht ausdrücklich bezeugt wird: so kann man sich z. B. die Namen unter 5 erklären. Doch bei selteneren Namen, wie 69—75, wird man inschriftliche Bezeugung wohl annehmen müssen, obwohl der sonst so sorgfältige Notar nichts von der Inschrift und ihrer Versiegelung sagt.

Kleinere Mitteilungen.

Zur Ikonographie des hl. Ambrosius.

Von Dr. FRANZ WIELAND, Subregens in Dillingen.

Die christliche Kunst gibt auf ihren Darstellungen des hl. Ambrosius dem grossen Kirchenvater mit Vorliebe einen Bienenkorb an die Seite. Dieses Symbol wird auf die Legende zurückgeführt, nach welcher dem Heiligen, als er noch Kind war, ein Bienenschwarm eine Honigwabe anhängte, wodurch die grosse Beredtsamkeit des künftigen Kirchenvaters vorgebildet worden sei.

Diese Legende steht nicht vereinzelt da; sie hat Vorläufer im klassischen Altertum. Pindar wurde schon bei seiner Geburt von Bienen umschwärmt. Als er später nach Thespiae wanderte und sich ermattet am Wege schlafen legte, bauten wiederum Bienen eine Honigwabe an des Schlummernden Mund. Auf den Lippen des jungen Plato setzten sich Bienen nieder, „um die Süssigkeit seiner Rede voraus zu verkündigen." Die Wiege Hesiod's wurde gleichfalls von Bienen umschwärmt und besetzt. Also Dichtern und Philosophen nahten sich mit Vorliebe die Bienen und teilten ihnen Honig mit. Nicht zu verwundern; denn der Honig ist Götterspeise, die himmlische Ambrosia (Porphyr., de antro nymph. c. 17.). Eben der Name „Ambrosia" mochte es nun den Verehrern des hl. Ambrosius nahegelegt haben, seinen Namen mit der Speise der Unsterblichkeit in Beziehung zu bringen. Gleichwie in den damals aller Welt geläufigen Fabeln und Sagen gerade die Lieblinge der Musen die Götterspeise kosten durften als Sinnbild göttlicher Inspiration, so musste schon der Name des grossen Kirchenlehrers die geschäftige Legende geradezu herausfordern, in der ersten Renaissance des

klassischen „Altertums“, wie man die nachkonstantinische Aera treffend genannt hat, auch diesem das symbolische Vorbild des göttlichen ἐνθουσιασμός beizulegen, wie einst dem kleinen Pindar, Hesiod, Plato.

Ist es übrigens zutreffend, dass die besagte Legende aus dem Leben des hl. Ambrosius wirklich bis in das christliche Altertum zurückgeht? Und wenn ja, darf ohne weiteres angenommen werden, dass man jene heidnischen Mythen kurzerhand auf den heiligen Bischof übertrug?

Die Legende von dem Bienenschwarm muss in der Tat unmittelbar nach dem Tode des Heiligen entstanden sein, wenn sie nicht gar schon von begeisterten Verehrern zu seinen Lebzeiten aufgebracht worden ist. Wenigstens erzählt sein Biograph Paulinus den Vorgang als feststehende Tatsache (Migne, S. L. tom. 14 pg. 28), und er unterlässt nicht, diesen Bienenschwarm als von Gott gesandt darzustellen. Kein Wort aber verliert der Lobredner über die doch so naheliegende Beziehung zu dem Namen des Heiligen, woraus geschlossen werden darf, dass diese Beziehung schon damals längst vergessen, die Legende selbst aber schon Jahrzehnte alt war.

Wie schon bemerkt, erlebte zur Zeit, da die Heiden in Massen zur christlichen Religion übertraten, die antike Kultur nochmals eine Renaissance in Philosophie und Kunst. Das Heidentum wurde, weil nicht mehr gefürchtet, mit grösserer Unbefangenheit betrachtet. Der Neuplatonismus lieh selbst der christlichen Theologie, was er an Brauchbarem besass. Die heidnische Mythologie lieferte christlichen Predigern wie z. B. Maximus von Turin, willkommene Exempel. Was ein Wunder, wenn im Munde der Sage auch auffallende göttliche Gunstbezeugungen ursprünglich heidnischer Art der Verherrlichung christlicher Helden dienen mussten? Hatte nicht ein Ambrosius viel mehr Anspruch darauf, von Bienen als Himmelsbotinnen der kommenden Grösse bezeugt zu werden, als Plato? — Aber wir dürfen weiter gehen. Das köstliche Produkt der Biene gilt nicht allein dem klassischen Heidentum, sondern überhaupt der ganzen antiken Welt als Sinnbild des Lebens, der Unsterblichkeit, ja als Götterspeise, welche uns die Gemeinschaft mit Gott vermittelt, bezw. versinnbildet. Vielleicht wegen seiner Süssigkeit, vielleicht wegen seiner konservierenden Kraft, vielleicht wegen beidem. In den Mithrasmysterien werden bei Erteilung des Grades der Leontica dem Adepten die Hände mit Honig gewaschen, um sie rein zu haben ἀπὸ παντὸς λυπηροῦ καὶ βλαπτικοῦ καὶ μυσηροῦ. (Porph. de antr.

nymph. c. 15); in denselben Mysterien wird dem Perses als dem Früchtebewahrer Honig gereicht. „Darum haben einige geglaubt, dass der Honig dem Nectar und der Ambrosia, welche der Dichter auf die Haut der Toten träufeln lässt, damit sie nicht verwesen, entspreche (ἐκδέχεσθαι), da der Honig die Speise der Götter ist" (ibid. c. 16). Die Darreichung von Honig an den neuen Perses dürfte also wohl die Verleihung der Göttlichkeit und Seligkeit verbürgt haben. Eine ägyptische Zauberanweisung auf einem Berliner Papyrus enthält die Worte: „Nimm die Milch und den Honig und trinke davon vor Aufgang der Sonne, so wird etwas Göttliches in deinem Herzen sein" (Anrich, das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum. Göttingen 1894 S. 98). Darum finden wir ganz besonders den Honig in Verwendung bei Totenopfern, um den Verstorbenen das jenseitige Leben zu verbürgen, indem sie die Götterspeise geniessen. So lässt Homer den Toten Milch und Honig ins Grab nachgiessen. Selbst bei den Germanen wurde dem Neugeborenen erst mit dem Einflössen von Honig das Recht auf Leben zuerkannt, so dass er fürderhin nicht mehr getötet oder ausgesetzt werden durfte. Derselbe Brauch herrschte bei den Indiern und Persern (Usener, Milch und Honig in Rhein. Mus. für Philol. N. F. 57. Bd. 2. Heft S. 194). Das Fliessen von Milch und Honig zeigte nicht blos die Anwesenheit des heidnischen Gottes Dionysos an; Milch und Honfg sind nicht allein heidnische Symbole der Unsterblichkeit und Göttlichkeit — auch Jahve verheisst dem Volk Israel ein Land, das „von Milch und Honig fliesst", das endzeitliche gelobte Land der Gottesgemeinschaft, und der verheissene „Gott mit uns" wird Dickmilch und Honig essen, und kraft dieser Götterspeise richten zwischen Gut und Böse (Jes. VII, 15). Darum empfängt auch der zur Gottesgemeinschaft wiedergeborene Christ nach der Taufe die symbolische Mischung von Milch und Honig, jedenfalls schon zu Tertullians Zeiten (adv. Marc. 1, 14). Die ägyptische Kirchenordnung lässt uns über die Bedeutung der Ceremonie nicht im Zweifel: „Milch und Honig, die gemischt sind zur Erfüllung der Verheissungen," nämlich der Einführung in das wahre gelobte Land der Gottesgemeinschaft, das „von Milch und Honig fliesst." Die canones Hippolyti (c. 19, 15) erklären Milch und Honig als Hinweis auf die kommende Zeit und die Süssigkeit der Güter derselben. Das Leonianische Sakramentar hat bei der Pfingsttaufe einen eigenen Segen über Milch und Honig: „ . . . nähre sie mit dieser Milch und dem Honig, gleichwie du unseren Vätern Abraham, Isaak und Jakob verheissen,

sie in das gelobte Land einzuführen, das von Honig und Milch fliesst. Verbinde also deine Diener, o Herr, mit dem hl. Geist, gleichwie hier Milch und Honig verbunden sind, zum Zeichen, dass himmlisches und irdisches Wesen geeinigt ist in Christus Jesus, unserem Herrn."

Noch deutlicher redet der Anfang dieser Benediktion: „Segne, Herr, diese deine Geschöpfe der Quelle des Honigs und der Milch. Tränke deine Diener aus dieser Quelle unversiegbaren Lebenswassers, welches der Geist der Wahrheit ist."

Diese Hinweise dürften genügen, um zu zeigen, dass Milch und Honig nach einem in Asien und Europa weit verbreiteten, uralten Glauben die Speise des göttlichen Lebens, der Gottesgemeinschaft versinnbildeten. Darum hat die Sage sehr sinnig den gottbegnadeten Dichtern durch die Bienen als Himmelsbotinnen die Götterspeise an die Wiege bringen lassen. Da man sich nun vielfach die Speise der Unsterblichkeit, die Ambrosia, honigartig denken mochte — Patroclus Leiche wird mit Ambrosia und rotem Nektar beträufelt, damit sie nicht verwese (Il. τ, 38); Achill giesst dem Toten Honig ins Grab, während Porphyrius mit Bezug wohl auf die Ilias (de antr. nymph. c. 16) geradezu den Honig die Götterspeise nennt und ihn mit der Ambrosia zu identifizieren scheint — so dürfte die Annahme mehr als wahrscheinlich sein, dass die Zeitgenossen aus dem Namen des gefeierten heiligen Bischofs und Kirchenleherers Veranlassung nahmen, auch seine Kindheit nach alten Mustern in der gedachten Weise zu verherrlichen.

Anzeiger für christliche Archäologie.

Bearbeitet von Prof. J. P. KIRSCH, Freiburg (Schweiz).

Nummer XXIV.

1. Ausgrabungen und Funde.

Rom.

Ueber die Arbeiten und Funde in den römischen Katakomben während des verflossenen Jahres sei auf den Bericht von Wilpert über das Mausoleum des hl. Zephyrin und auf denjenigen von Bevignani im Jahrg. 1908, S. 183 ff. und S. 275 ff. verwiesen.

Ravenna.

Eine datierte Inschrift aus dem VI. Jahrhundert erwähnt einen ANTONIVS FILIVS.... (argent)ARII (?); in der gleichen Zeit lebte der bekannte Julianus Argentarius; wenn die Ergänzung richtig ist, wären Beziehungen zwischen diesen Persönlichkeiten nicht ausgeschlossen. (Notizie degli scavi 1908, p. 163 seg.).

Sardinien.

Nicht weit von der bereits bekannten, aber nicht systematisch erforschten Katakombe von Sant'Antioco wurde in nördlicher Richtung eine jüdische Katakombe entdeckt. An einem Arkosolium fand sich eine hebräische Inschrift. Eine andere gemalte Inschrift an einem Grabe lautet: BERONICE IN PACE; daneben sieht man den siebenarmigen Leuchter. (Notizie degli scavi, 1908, p. 150 sgg.).

Südrussland.

In Chersonnes wurde eine christliche Basilika ausgegraben. Ein schöner Mosaikfussboden ist erhalten; er zeigt verschiedene geometrische Ornamente. Ganz nahe an der Stadtmauer fand man eine

Kapelle mit einer kleinen, aussen mehreckigen Apsis. Der durch einen Fuss getragene Altartisch steht noch ganz erhalten an seiner ursprünglichen Stelle vor der Apsis. (Jahrbuch des kais. deutschen archäol. Instituts, 1908, Beiblatt S. 175, mit Abbildung auf S. 177-178).

Im Gouvernement Perm, nahe bei dem Dorfe Klimowa, wurden sechs grosse Silberschalen und ein Eimer gefunden. Darunter ist eine byzantinische Schale mit einem Kreuze in einer Girlande verziert und mit Niello inkrustiert. (Ebda., S. 151-153).

Konstantinopel.

In Pera stiess man bei Neubauten in der Nähe der russischen Botschaft, an der Strasse Asmali Mesdjid, auf einen altchristlichen Friedhof. Zahlreiche Grabschriften kamen daraus zum Vorschein. Sie stehen auf dünnen, gesägten Marmorplatten und bieten keine Verzierungen; die einfachsten wurden auf Resten von zerbrochenen Platten eingegraben. Die älteste und schönste von den Inschriften zählt die verstorbenen Kinder eines Ehepaares Λοῦκις und 'Ασκληπιοδότη auf und schliesst mit den Worten: Χριστιανοὶ δὲ πάντες ἔνεσμεν. (Mitteil. des k. deutschen archäol. Inst., Athen. Abteil., 1908, S. 146-149).

Kleinasien.

In Milet wurde bei den Ausgrabungen, die von den Berliner Museen veranstaltet werden, im Asklepieion eine altchristliche Basilika gefunden, die ein wichtiges Denkmal orientalischer christlicher Baukunst bildet. Es ist eine dreischiffige Anlage mit 6 Pfeilern auf jeder Seite; Halbsäulen sind an den Pfeilern herausgearbeitet. Die Apsis hatte einen äussern Umgang. Vor der Frontseite lag ein Atrium. Auch die Reste einer Taufkirche sind zum Vorschein gekommen. An verschiedenen Stellen der Gebäulichkeiten sind Reste der alten Mosaikböden, teilweise mit Figuren, aufgefunden worden. Wir werden auf den Fund zurückkommen, sobald ausführlichere Berichte vorliegen. (Wiegand, Sechster Bericht über die von den kgl. Museen in Milet und Didyme unternommenen Ausgrabungen, in den Abhandl. der k. preuss. Akad. der Wiss., 1908, Anhang).

2. Bibliographie und Zeitschriftenschau.

A. Allgemeines und Sammelwerke.

Cabrol, Dom F., Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. Fasc. XV. Paris 1908.

Enthält folgende Artikel: Bibliothèques (Schluss), Biduana, Bingham, Bin-

terim, Birrus, Biscandens, Bisomus, Bithynie, Blasphème, Bobbio (Manuscrits de, Missel de), Boetheia, Bœuf, Boisseau, Boldetti, Bologne (Manuscrits liturgiques), Bolsène, Bona, Bonaria, Bonorva, Bonté chrétienne, Bonusa (épitaphe de), Bordeaux, Bosci, Bosio, Bostra, Bouche, Bougeoir, Boulangers, Bourreau, Boutistes, Bracelets, Brachiale, Bradshaw Society, Braies, Brandeum, Brebis, Brescia, Breslau, Bretagne (Grande -).

Dasselbe, Fasc. XVI. Paris 1908.

Enthält folgende Artikel: Bretagne (Grande-, Schluss), Bretagne (Mineure), Bréviaire, Brévion, Brindes, Brique, Broderie, Brodeur, Bruges, Brunon de Segni, Brunswick, Bulle (bijou), Bulle (sceau), Burchard, Burettes, Burgondes, Bustes, Butta. Byzance, Byzantin (art), noch unvollständig.

Carotti, Corso elementare di storia dell'arte. I: L'arte dell'evo antico. Milano 1907.

Leclercq, Manuel d'archéologie chrétienne depuis les origines jusqu'au VIII siècle. 2 vols. Paris, 1907.

B. Allgemeines über einzelne Länder und Orte.

Cloquet, L., L'art monumental. Style byzantin. Bruges, 1907.

Egypt exploration found. Archaeological report 1906-1907. London, 1908.

Gayet, A., L'art byzantin d'après les monuments de l'Italie, de l'Istrie et de la Dalmatie. Paris, 1907.

Germer-Durand, I., Un musée palestinien. Notice sur le musée archéologique de Notre-Dame de France à Jérusalem. Paris, 1907.

Herzfeld, E., Samarra. Berlin, 1907.

Jordan, Topographie der Stadt Rom im Altertum. 3. Tl., I, bearb. von Chr. Hülsen. Berlin 1907.

Meester, Pl. de, Voyage de deux Bénédictins aux monastères du Mont-Athos. Bruges 1908.

Mommert, C., Der Teich Bethesda zu Jerusalem und das Jerusalem des Pilgers von Bordeaux nebst Anhang: Die Grabeskirche zu Jerusalem auf der Mosaikkarte zu Madeba. Leipzig 1907.

Papageorgios, Μνημεῖα τῆς ἐν Θεσσαλονίκῃ λατρείας τοῦ μεγαλομάρτυρος ἁγίου Δημητρίου. (Byzantin. Zeitschr. 1908, S. 321-381).

Poidebard, A., L'art chrétien aux catacombes de Rome. (Extrait de l'Université catholique). Lyon 1908.

Publications of the Princetown University Archaeological expedition to Syria 1904-1905. Division II: Ancient architecture in Syria by Butler. Division III: Greek and Latin inscriptions in Syria, by Littmann and Prentice. Leyden 1907-1908.

Ramsay, W. M., A christian city in the byzantine age (Expositor, 1908, 193 ff., 303 ff. 422 ff.).

Ripostelli et Marucchi, La Via Appia à l'époque romaine et de nos jours. 2. éd. Rome 1908.

Rott, H., Bauspäne von einer anatolischen Reise (Zeitschr. für Geschichte der Architektur, 1907, S. 141-167).

Sinthern, P., Der römische Abbacyrus in Geschichte, Legende und Kunst (Röm. Quartalschrift, 1908, Arch. S. 196-239).

Strzygowski, J., Das orientalische Italien (Monatshefte für Kunstwissenschaft 1908, S. 16-34).

Tomassetti, G., Della Campagna romana (Archivio della Società Romana di storia patria, 1907, p. 333-388).

Vincent, H., Les fouilles anglaises à Gézer (Revue biblique 1908, p. 114-120).

C. Kultusgebäude und deren Einrichtung.

Antoniades, M., Ἔκφρασις τῆς ἁγίας Σοφίας. Τόμος Α'. Paris 1907.

Barnes, A., Le tombeau de St. Pierre à Rome. Traduit de l'anglais. Bruges 1908.

Heisenberg, A., Grabeskirche und Apostelkirche, zwei Basiliken Konstantins. Leipzig 1908.

Holtzinger, H., Altchristliche und byzantinische Baukunst, 3. Aufl. (Handbuch der Architektur). Leipzig 1908.

Jerphanion, G. de, Deux chapelles souterraines en Cappadoce (Revue archéol. 4. sér. t. XII, 1908, p. 1—32).

Joseph, D., Geschichte der Architektur Italiens von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Leipzig 1907.

Kaufmann, C. M., Dritter Bericht über die Ausgrabungen der Menas-Heiligtümer in der Mareotiswüste. Cairo 1908.

Von den 3 Berichten ist auch eine französische Uebersetzung erschienen.

Maître L., Parallèle entre le Martyrium de St. Savinien de Sens et la Confession de St. Germain d'Auxerre (Revue de l'art chrétien 1908. p. 316—327).

Peeters, P., Le sanctuaire de la lapidation de St. Etienne. À propos d'une controverse (Analecta Bollandiana, 1908, p. 359—368).

Sant'Ambrogio, D., Nuove notizie archeologiche intorno alla Basilica di S. Ambrogio. Milano 1907.

Wiegand, Th., Sechster vorläufiger Bericht über die von den kgl. Museen in Milet und Didyme unternommenen Ausgrabungen (Anhang zu den Abhandl. der k. preuss. Akad. der Wiss. 1908. S. 1—46.

D. Grabstätten.

Besnier, M., Les catacombes de Rome. Paris 1909.

Bevignani, A., Scavi nelle catacombe romane (Röm. Quartalschrift, 1908. Arch. S. 275—280).

Stuart Jones, H., The catacomb of Priscilla and the primitive memorials of St. Peter (Journal of theol. studies, 1908, t. IX. 436—441).

Wilpert, J., Krypten und Gräber von Märtyrern und solche von gewöhnlichen Verstorbenen. Beiträge zur christl. Arch. VIII. (Röm. Quartalschr. 1908. Arch. S. 73—164).

— —, Das Mausoleum des hl. Zephyrin. Beiträge XII (Ebda. S. 183—195).

Ikonographie und Symbolik.

Birt, Th., Die Buchrolle in der Kunst. Leipzig 1907.

— —, Nachträgliches zur Buchrolle in der Kunst (Jahrb. des kais. deutschen archäol. Inst. 1908, S. 112—124).

Chaine, M., Note sur les animaux de St. Ménas (Revue de l'Orient chrétien. 1908, p. 212—218).

Gruneisen, W. de, I ritratti di papa Zaccaria e di Teodoto primicerio nella chiesa di S. Maria Antiqua (Archivio della Soc. romana di storia patria. 1907, p. 479—485).

— —, Influssi ellenistici nella formazione del tipo cristiano dell' Angelo nunziante (Scritti di storia, filologia e d'arte, Roma 1907, p. 15—37).

Pfuhl, E., Zur Darstellung der Buchrollen auf Grabreliefs (Jahrb. des kais. deutschen arch. Inst. 1907, S. 113 ff.).

Seitz, Jos., Die Verehrung des hl. Joseph in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zum Konzil von Trient. Freiburg i. Br. 1908.

Wilpert, J., Eine mittelalterliche Tradition über die Bekehrung des Pudens durch Paulus. Beiträge zur christl. Arch. X (Röm. Quartalschr. 1908, Arch. S. 172—181).

— —, Una curiosa rappresentazione d'una basilica cristiana (Rassegna Gregoriana. 1908, VII, p. 49—54).

F. Malerei und Skulptur.

Ainalov, V., Studien über die Geschichte der Kunst der Renaissance (Russisch, behandelt die Mosaiken von S. Maria Maggiore und Giottos Fresken in Assisi). St. Petersburg 1908.

Haseloff, A., I musaici di Casaranello (Bollettino d'arte, 1907. I).

Michael, E., Ein Fresko in der Kammer V des jetzt sogen. Coemeterium maius (Zeitschrift f. kath. Theol. 1908, S. 192—194).

Spinazzola, V., Teano. Di un musaico cristiano e di altre antichità scoperte nel territorio di Teano (Notizie degli scavi, 1907, p. 697—703).

Vailhé, S., La mosaïque de la transfiguration au Sinaï est-elle de Justinien? (Revue de l'Orient chrétien. 1907, p. 96—98).

Vincent, H., Une mosaïque chrétienne au mont des Oliviers (Revue biblique. 1908, p. 122—125).

Wilpert, J., Die Bilder der Dornenkrönung und des Papstes Liberius in der Prätextatkatakombe. Beiträge zur christl. Arch. IX (Röm. Quartalschr. 1908. Arch. S. 165—172).

G. Kleinkunst.

Delattre, Découvertes Mariales à Carthage. Lyon 1908.

Wallis, H., Byzantine ceramic art. London 1907.

Wilpert, J., Die Costantinus-Schale im British Museum. Beiträge zur christl. Arch. XI (Röm. Quartalschrift 1908. Arch. S. 181—183).

H. Epigraphik.

Abel, Inscriptions de Transjordane et de Haute Galilée (Revue biblique 1908, p. 567—578).

Cagnat et Besnier, Revue des publications épigraphiques relatives à l'antiquité romaine (Revue archéol. 4. sér. t. X, 1908, p. 351—368, 461—488).

Diehl, E., Lateinische christliche Inschriften mit einem Anhang jüdischer Inschriften, ausgewählt und erklärt. Bonn 1908.

Drerup, E., Griechische Ostraka von den Menas-Heiligtümern (Röm. Quartalschr. 1908. Arch. S. 240—257).

Fita, F., Dos inscriptiones cristianas de Ampurias (Boletin de la R. Academia de la historia, LIII, 1908, p. 257—264).

Gauckler, P., Rapport sur les inscriptions latines découvertes en Tunisse de 1900 à 1903. Paris 1907.

Lefebvre, G., Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Egypte. Le Caire 1907.

Mirbeau, G., Inscriptions greques de Dorylée (Echos d'Orient, X, 1907, p. 77—82).

Virani, I Valerii nelle iscrizioni Milanesi (Rivista di scienze storiche, 1908, p. 46—62).

Wiegand, Th., Inschriften aus der Levante (Mitteil. des k. deutschen arch. Inst. Athen. Abteil. 1908. S. 145 ff.)

I. Martyrien, Martyrologien, Reliquien.

Deubner, Kosmas und Damian. Texte und Einleitung. Berlin und Leipzig 1907.

Delehaye, H., Die hagiographischen Legenden. Aus dem Französ. übers. von Stückelberg. Kempten 1907. — Engl. Uebersetzung von Crawford. London 1907.

Saintyves, L., Les saints successeurs des dieux. Paris 1907.

K. Liturgik, Kirchenordnungen.

Gli antichi usi liturgici nella chiesa d'Aquileja dalla Domenica delle Palme alla Domenica di Pasqua. Padova 1907.

Ayres, R., Christian baptism. London 1907.

Caspari, W., Untersuchungen zum Kirchengesang im Altertum (Zeitschr. f. Kirchengesch. 1908, S. 251 ff.).

Staley, V., Liturgical studies. London 1907.

Vacandard, C., Les fêtes de Noël et de l'Epiphanie (Revue du Clergé français, 1907, t. LII p. 593—615; 1908, t. LIII, p. 5—24).

Wilmart, A., L'Itinerarium Eucheriae (Revue bénédictine, 1908, p. 458—467).

L. Bibliographie, Kataloge.

Calvi, C., Bibliografia delle catacombe e delle chiese di Roma. Roma 1908.

Fröhlich, O., Internationale Bibliographie der Kunstwissenschaft, IV. Berlin 1908.

Strzygowski, J., Bibliographie der byzantinischen Kunstgeschichte (Byzantin. Zeitschrift 1908, S. 629 ff.).

Stuhlfauth, G., Kirchliche Kunst. Theologischer Jahresbericht XXVI (1907), S. 1309—1364.

DICHIARAZIONE

Nel precedente fascicolo si è pubblicato un lungo articolo del ch. Mons. Giuseppe Wilpert il quale mi riguarda personalmente essendo una continuata critica di parecchi articoli da me scritti nel "Nuovo Bullettino di Archeologia Cristiana" nell'ultimo decennio 1898-1908.[1]) Avrei voluto rispondere su questi medesimi fogli ed ero già certo che la mia risposta sarebbe stata accolta con la consueta imparzialità e cortesia dall'illustre Direttore Mons. A. De Waal a cui subito manifestai questa mia intenzione. Ma mi persuasi poi che per far ciò sarei stato costretto a restringere troppo la mia risposta, non volendo togliere troppo spazio ad altri articoli; ed allora non avrei potuto adequatamente rispondere su tutti i punti trattati dal mio contradittore, nè mi sarebbe stato perciò possibile di esprimere chiaramente il mio pensiero, tanto più che si tratta di questioni svariate e complesse. Ho creduto pertanto più opportuno rispondere in un opuscolo a parte che fu da me inviato ai lettori del „Nuovo Bullettino", il quale è direttamente in causa, perchè in esso io pubblicai questi scritti ora criticati dal ch. Wilpert.

In questo opuscolo rispondo a tutto, ma tratto specialmente la questione dei sepolcri dei martiri Marco e Marcelliano e del Papa Damaso e quella del mausoleo di Zeffirino, facendo seguito agli articoli speciali da me pubblicati su tali argomenti nel Bullettino n. 1—4 del 1905 e n. 3—4 del 1908, dove ho recato importanti argomenti per dimostrare che le rispettive identificazioni proposte dal Wilpert su tali monumenti sono inammissibili. E qui posso aggiungere che le ragioni da me addotte, sono, ed ora più ampiamente svolte, state apprezzate assai da varî colleghi della Commissione di Archeologia sacra.

Nel mio ultimo opusculo io prendo in esame anche tutti gli altri punti relativi ad altri monumenti cimiteriali nei quali il suddetto autore

[1]) Joseph Wilpert, Beiträge zur christlichen Archäologie: «Römische Quartalschrift» 1908 pag. 73-195.

critica le mie opinioni; ed ivi io rispondo a tutte le sue critiche e provo come egli sia caduto invece in molte inesattezze ed in gravi equivoci.

Io mi rivolgo adunque a tutti i cultori di archeologia cristiana i quali vogliono giudicare con imparzialità scientifica e senza alcun riguardo personale, affinchè avendo essi letto su questo periodico gli attacchi del Wilpert vogliano ora leggere le mie risposte e conoscere così le mie ragioni consultando i citati fascicoli del Bullettino ed il mio scritto speciale. Questo mio scritto ha per titolo „Esame di un opuscolo di Mons. G. Wilpert risguardante alcuni miei studi sulle catacombe romane“ (Roma, Spithoever 1909).

Devo però in questa dichiarazione esprimere la mia sorpresa che il ch. archeologo, verso il quale io ho mostrato sempre il massimo riguardo, abbia voluto ora (contro le nostre consuetudini) scrivere un vero attacco personale contro di me; ed anche più che egli abbia usato in questo suo scritto uno stile assai diverso da quello assai cortese che io ho sempre adoperato verso di lui anche quando ho combattuto le sue opinioni.

E conchiuderò questa dichiarazione come ho conchiuso la mia risposta, dicendo cioè che io deploro tutto ciò e che mi duole di aver dovuto rispondere con uno stile diverso da quello che mi è abituale. Ed anche quì esprimo il voto che in avvenire le polemiche inevitabili in questi nostri studî archeologici vengano fatte con reciproco rispetto e per il solo amore della verità che deve essere comune a tutti.

Roma, Gennaio 1909.

Orazio Marucchi.

IXΘYC

von Dr. Franz Jos. Dölger, Privatdozent an der Universität Würzburg.

§ 10.

Der Fisch als Gewand.

Babylonischer Priesterbrauch und christliches Fischsymbol.

Im vorausgehenden Paragraphen kamen wir darauf zu sprechen, dass die Kirche im Taufwasser den Christus — Fisch anzieht. Aus den Schutthaufen von Babylon sind uns nun Denkmäler erhalten, die es verdienen, als wichtige Parallelen zu diesem Gedanken in Betracht gezogen zu werden. Das für unseren Zweck wichtigste Denkmal ist ein Relief aus Bronze, jetzt in der Sammlung de Clercq in Paris. In unserer Fig. 2 ist es zur Darstellung gebracht.[1]) Ch. Clermont Ganneau, der zuerst darauf hinwies, wollte es mit den assyrischen Hadesvorstellungen in Verbindung bringen,[2]) während A. B. Cook die Vermutung aussprach, es sei die Wiedergabe einer Szene aus den Mithrasmysterien.[3]) Diesen Deutungen gegenüber ist es nun K. Frank durch Heranziehung der babylonischen Beschwörungslitteratur gelungen, das Relief als Darstellung eines Krankenexorzismus zu erweisen.[4]) Die sieben Figuren mit Tierköpfen in der obersten Reihe sind die Dämonen, welche nach babylonischer Auffassung als Krankheitserreger gelten. In der zweiten Reihe liegt der Kranke auf einem Ruhebett, die Hände schutzflehend zur Gottheit erhoben. An den beiden Enden des Bettes stehen zwei Gestalten, welche nach dem Gestus und dem Gefässe in der Hand deutlich jene kultische Handlung vollziehen, welche sich ausprägt in der Beschwörungsformel: „mit dem Weihwasserbecken, mit dem heili-

[1]) Das Bild erschien zuerst in Revue archéologique. Nouv. série, vol. 38 (1879), pl. XXV; es wurde dann öfter wiederholt, zuletzt bei K. Frank a. a. O. Taf. I, Relief A, Vorderseite. Danach unsere Abbildung.

[2]) L'enfer assyrien. [Revue archéologique, vol. 38 (Paris 1879) p. 337—349].

[3]) Animal worship in the mycenaean age. [The journal of hellenic Studies, vol. XIV (London 1894) p. 118.]

[4]) Babylonische Beschwörungsreliefs, ein Beitrag zur Erklärung der sog. Hadesreliefs. Leipzig 1908. Leipz. Semit. Studien III, 3.

gen Wasser reinige ihn."[1]) Die Zweizahl der Gestalten im Fischgewand dürfte es ausschliessen, dass es sich um eine eigentliche Fischgottheit, sei es Dagon oder Ea-Oannes, handelt, es sind vielmehr Priester, die den Dienst einer Fischgottheit vollziehen. Der von K. Frank ohne weitere Beziehung auf das christliche Fischsymbol



Fig. 2
Babylonisches Beschwörungsrelief: Zwei Priester in Fischgewand beim Krankenexorzismus.

konstatierte Tatbestand war für S. Landersdorfer so überraschend, dass er die Vermutung aussprach: „Vielleicht darf man damit das altchristliche Symbol des ἰχθύς in Zusammenhang bringen, das A. Jeremias vom Fischzeitalter abgeleitet hat, wenn nicht beide schliesslich wieder auf denselben gemeinsamen Grund-

[1]) Frank, a. a. O. S. 68 f.; vgl. S. 11 ff.; S. 45.

gedanken zurückgehen."[1]) Die Theorie von A. Jeremias scheidet aus, zumal die von ihm angerufenen Katakombenlampen[2]), bei denen ein Fisch den andern verschlingt, nichts anderes sind als plumpe Fälschungen römischer Antiquare. Zu Dutzenden sind diese Bronzelampen in verschiedenen Grössen in den Antiquariatsläden zur Schau gestellt; das Original, welches dazu Modell gestanden, soll sich nach den widersprechenden Angaben der Antiquare im christlichen Museum des Vatikan, im Kircherianum, im Museum des Lateran finden: ich konnte es aber trotz genauen Suchens weder in diesen noch in andern römischen Museen, auch nicht im Nationalmuseum zu Neapel ausfindig machen. Wie steht es aber mit dem babylonischen Priester im Fischgewand?

Nach dem Berichte des Berosus[3]) kannte die babylonische Religion eine Gottheit „Oannes", ein Wesen, halb Mensch, halb Fisch, welches durch seine Unterweisung der Menschen die Kulturentwicklung ermöglichte. Eine ganze Reihe solcher fischgestaltigen Wesen steigt im Laufe der Jahre aus dem erythräischen Meere auf, um die Arbeit der ersten Fischgottheit fortzusetzen[4]); doch werden diese letzteren Erscheinungen nur die fortdauernde Segenspendung der ersten Fischgottheit versinnbildlichen. Oannes ist, wie zuerst Lenormant gezeigt und dann A. Jeremias noch näher begründet hat,[5]) kein anderer als der babylonische Ea, der „Gott der Wasserwohnung". Ea — Oannes ist die babylonische Fischgottheit. Wenn nun babylonische Priester im Fischgewand eingehüllt erscheinen, so ist damit sinnbildlich dargestellt die engste Vereinigung mit der Gottheit, dadurch, dass man sie wie ein Gewand anzieht. Man wird dabei unwillkürlich erinnert an Gal. 3, 27,

---

[1]) Literarischer Handweiser 1909. Nr. 9, S. 340.

[2]) Siehe oben S. 37.

[3]) Text siehe oben S. 24 Anm. 1.

[4]) G. Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique. Les origines. Egypte et Chaldée. Paris 1895. p. 565. Zur Darstellung der halb mensch- halb fischgestaltigen Götzen vgl. den Baal von Arad bei G. Maspero, Histoire II: Les premières mêlées des peuples. Paris 1897, p. 169.

[5]) Artikel „Oannes — Ea" bei W. H. Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie III, 1 (Leipzig 1897—1902). S. 577—593. Reiche Abbildungen der Figuren mit dem Fisch bieten S. 580 Fig. 1. 2; S. 591 Fig. 3—7.

wo Paulus sagt: „Die ihr in Christus eingetaucht seid durch die Taufe, habt Christus angezogen", oder an Rom. 13, 14: „Ziehet an den Herrn Jesus Christus". Es wurde schon von seiten der religionsgeschichtlichen Forschung darauf hingewiesen, dass das paulinische Wort Gal. 3, 27 auf einen Mysterienbrauch anspiele, wo der Myste sich durch eine Maske zur Aehnlichkeit mit der Gottheit verkleidete. Otto Pfleiderer nannte die Mithrasmysterien. Wir wissen nun, dass die Mithrasmysten bei bestimmten Feierlichkeiten sich in die Maske ihres Weihegrades kleideten. Für das dritte christliche Jahrhundert haben wir den Bericht des Porphyrios,[1] der bestätigt wird durch Pseudo-Augustin,[2] mehr aber noch durch die Darstellung einer Mithraskommunion auf dem Basrelief von Konjica (Fig. 3), wo rechts und links vom Tisch Mysten mit Tiermasken erscheinen.[3] Die Verkleidung ist nach dem Bilde bloss eine teilweise, sie erstreckt sich nur auf den Kopf und ist den babylonischen Dämonendarstellungen nahe verwandt. In der Heimat des Apostels Paulus in Cilicien, zumal in der Hauptstadt Tarsus, der Vaterstadt des Apostels, war der Mithrasdienst nach den Forschungen Franz Cumonts ganz besonders verbreitet. Unter der Voraussetzung, dass der Mithrasdienst

[1]) De abstinentia IV, 16 (ed. A. Nauck. Lips. 1886. p. 254): „ὡς τοὺς μὲν μετέχοντας τῶν αὐτῶν ὀργίων μύστας λέοντας καλεῖν, τὰς δὲ γυναῖκας λέαινας, τοὺς δὲ ὑπηρετοῦντας κόρακας. ἐπί τε τῶν πατέρων . . . . ἀετοὶ γὰρ καὶ ἱέρακες οὗτοι προσαγορεύονται. ὅ τε τὰ λεοντικὰ παραλαμβάνων περιτίθεται παντοδαπὰς ζῴων μορφάς. τὴν αἰτίαν ἀποδιδοὺς Πάλλας ἐν τοῖς περὶ τοῦ Μίθρα. τὴν κοινὴν φησὶ φορὰν οἴεσθαι. ὡς πρὸς τὴν τοῦ ζῳδιακοῦ κύκλου ἀποτείνειν· τὴν δὲ ἀληθινὴν ὑπόληψιν καὶ ἀκριβῆ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν αἰνίττεσθαι, ἃς παντοδαποῖς περιέχεσθαι σώμασι λέγουσι." Besprechung des Textes bei Cumont Fr., Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. Tome I (1899) p. 315. Vgl. über die Verkleidung auch Franz Cumont, Die Mysterien des Mithra. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit. Autorisierte deutsche Ausgabe von Gg. Gehrich. Leipzig 1903. S. 113 f.

[2]) Quaestiones veteris et novi Testamenti 114 (Migne PL 35, 2343): „Illud autem quale est quod in spelaeo velatis oculis illuduntur? Ne enim horreant turpiter dehonestari se, oculi illis velantur: alii autem sicut ales alas percutiunt, vocem coracis imitantes; alteri vero leonum more fremunt."

[3]) Unsere Abbildung nach Cumont F., Die Mysterien des Mithra. Lpzg. 1903 Tafel II, Fig. 6.

bereits in der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts die religiöse Maskerade in seine Zeremonien aufgenommen hatte, wäre es an und für sich nicht undenkbar, dass Paulus bei seinem Worte vom „Anziehen Christi" hierauf Bezug genommen hätte. Doch fehlt der Hauptvergleichungspunkt: das Anziehen des Göttlichen. Paulus hat im Auge die Transformation des Täuflings in Christus, das Anziehen des Geistes Christi — die Masken der Mithrasmysterien



Fig. 3
Basrelief von Konjica: Mithraskommunion.

sind aber, soweit bis jetzt bekannt, wohl Sinnbild für die Weihegrade, aber nicht für das Anziehen einer Gottheit, die in der Maske zum Ausdruck kommen könnte. Dies letztere aber ist der Fall bei den babylonischen Beschwörungspriestern, wie sie auf unserer Fig. 2 dargestellt sind. Nicht bloss der Kopf, sondern der ganze Körper ist mit einer Fischhaut wie mit einem Gewand umkleidet, und dadurch die engste Beziehung zu Ea — Oannes, dem „Gott der Wasserwohnung", der Fischgottheit, zum Ausdruck gebracht. Wäre zur Zeit des hl. Paulus diese morgenländisch-babylonische Auffassung von dem Anziehen des Fischgottes auch in Tarsus bezw. Kleinasien und Palästina bekannt gewesen, — der Beweis steht jedoch noch aus — so könnte man vielleicht mit Recht annehmen, dass der Apostel mit Bezug auf die geläufige heidnische Vorstellung sein Wort vom Anziehen Christi geprägt hätte. Die Möglichkeit muss offen gelassen werden.

Ich glaube jedoch, dass man nicht einmal so weit zu gehen braucht, bei Gal. 3, 27 eine direkte Bezugnahme auf irgendwelche

symbolische Verkleidungen, sei es im babylonischen Priesterzeremoniell oder in den Mithrasmysterien anzunehmen. Der Begriff des ἐνδύεσθαι als das Anziehen einer geistigen Qualität oder Gemütsverfassung war dem bilderreichen Orientalen sehr geläufig. Ich notiere: Job 8, 22: „οἱ δὲ ἐχθροὶ αὐτῶν ἐνδύσονται αἰσχύνην". — Job 29, 14: „δικαιοσύνην δὲ ἐνδέδυκεν." — Ps. 131, 9: „οἱ ἱερεῖς σου ἐνδύσονται δικαιοσύνην." — Paulus spricht nicht nur von einem „Anziehen der Waffen des Lichts" (Rom. 13, 12), was ja durch das Bild von der Waffenrüstung sehr nahegelegt wird, sondern auch von einem Anziehen der Unsterblichkeit (I. Kor. 15. 53. 54).[1]) Man könnte freilich einwenden, das Wort Gal. 3, 27 sei doch noch viel realer gedacht und erinnere mehr an eine wirkliche Verkleidung. Aber auch in diesem Sinne ist ἐνδύεσθαι damals gebräuchlich. Christus spricht bei Luk. 24, 49 von einem „ἐνδύεσθαι ἐξ ὕψους δύναμιν", womit das Anziehen des hl. Geistes gemeint ist. Ganz dasselbe will Gal. 3, 27 sagen von dem Anziehen Christi. Eine interessante Parallele aus dem Heidentum bietet Seneka ep. VIII, 5 (al. 67, 12): „Indue magni viri animum et ab opinionibus volgi secede paulisper."[2])

Dass das christliche Fischsymbol selbst mit babylonischen Anschauungen über Fischgottheiten und daher abgeleiteten Priesterbräuchen in Zusammenhang stehe, dafür ist bisher ein genügender Beweis nicht erbracht worden. Damit ist freilich noch nicht von vornherein abgelehnt, dass derlei Anschauungen und Bräuche wenigstens in einzelnen Gebieten wegebereitend für das christliche Symbol sein konnten.

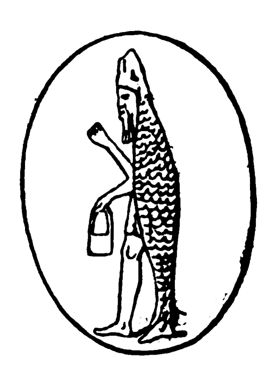
Durch die babylonische Beschwörungsszene in Fig. 2 hat nun auch die bereits von Costadoni[3]) veröffentlichte rätselhafte Gemme

[1]) Vgl. aus späterer Zeit Hermas, Mand. X, 3, 4 (ed. Funk PA I², 502): „καὶ ἐνδύσωνται πᾶσαν ἱλαρότητα". — Mand. XI, 1, 4 (ed. Funk PA I², 504): „ἐνδεδυμένοι τὴν ἀλήθειαν."

[2]) ed. Haase, vol. III. Lips. 1886, p. 154.

[3]) Abbildung bei Martigny, Dictionnaire des antiquités chrétiennes. Nouvelle édition. Paris 1877. p. 623. — Bei F. X. Kraus, R. E. I, 526, Fig. 182. — Zuletzt bei Cabrol, Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie. Fasc. XVII (Paris 1909) p. 1533 fig. 1818. Für die Bibliographie dieser Gemme vgl. H. Leclercq, Manuel d'archéologie chrétienne. Paris 1907, t. I p. 140 note 2. — Pitra fand die Gemme noch in „Caesareo Parisiensi numophylacio" (Spicile-

unserer Fig. 4 ihre Erklärung gefunden. Eingraviert ist ein Mann mit einer Fischhaut bekleidet, sodass der Kopf des Fisches die Kopfbedeckung des Mannes bildet, die übrige Fischhaut wie ein Mantel den Körper der Figur umschlingt. In der linken Hand trägt die Gestalt ein Lustrationsgefäss (oder einen Fischerkorb?), die Rechte ist zu irgend einem Gestus erhoben. Polidori wollte in diesem Gemmenschmuck Christus erkennen, der einerseits selbst Fisch ist, anderseits Fischer. Der Gestus der rechten Hand sollte den Moment festhalten, da Christus seine Apostel als Menschenfischer in die Welt sendet.[1]) Durch die von Frank gegebene Erklärung der sog. babylonischen Hadesreliefs liegt es jetzt viel näher, an die Darstellung eines babylonischen Priesters zu denken, der am Krankenbett seine Beschwörungen vornimmt. Die Darstellung der Gemme gleicht vollständig dem Beschwörungspriester, der auf dem Relief (Fig. 2) zur Rechten des Krankenlagers steht. Der christliche Charakter der Gemme lässt sich nicht beweisen, ist vielmehr jetzt abzulehnen.


Fig. 4

Auch eine Lampe im Museum von Marseille könnte hier einschlägig sein (Fig. 5). Der Diskus der Lampe zeigt einen Fisch, aus dessen Maul ein menschlicher (Frauen-) Kopf herausschaut. Die Darstellung ist derart, dass es den Anschein hat, es sei von dem Tonformer weniger eine Jonasdarstellung intendiert gewesen, als eine Person mit dem Fischgewand umkleidet.[2]) Die Lampe mag der Formtechnik nach dem vierten Jahrhundert zugehören. Sollte die

gium Solesmense tome III. Paris 1855, p. 500 n. 5). Sie wird wohl jetzt noch dort sein.

[1]) Bei Martigny a. a. O. p 623 — H. Leclercq griff entgegen dieser Auffassung zurück auf die von Pitra (Spicilegium Tom. III p. 500, ausgesprochene These, dass die Figur Oannes repräsentiere. Bei Cabrol, Dictionnaire Fasc. XVII (Paris 1909), p. 1533.

[2]) Abbildung bei R. Garrucci, Storia dell' arte cristiana, vol. VI, tav. 474, Nr. 6. Danach unsere Abbildung Fig. 5. Garucci bemerkt Tom. VI p. 111 mit Recht. dass es sich hier nicht um eine Derketodarstellung handeln könne, denn diese Göttin sei halb Weib, halb Fisch. „L'unico pensiero che mi viene in mente ma non mi appaga, si è che forse il pesce sia un simbolo che faccia da veste.“

Figur in dieser Zeit den bereits oben S. 103 angeführten Gedanken zur Darstellung bringen wollen, dass die Kirche den Logos-Ichthys angezogen habe? Ich wage nicht zu entscheiden, zumal hier auch eine Künstlerlaune vorliegen kann, wie in einem andern Fall, wo der Diskus einer Lampe mit einem Gefäss geschmückt ist, in dessen Oeffnung eine Frauenbüste mit einem Christusmonogramm auf der Brust hineingezeichnet ist.[1]) Genrehafte Bildchen mit dem Fisch scheinen auf Lampen nicht selten gewesen zu sein. Man sehe zum Beispiel die von de Rossi publizierte Lampe,[2]) wo ein Fisch nach dem Schwanz einer Ente schnappt. Irgend welche Symbolik liegt da ferne. In diese Gattung könnte auch die Lampe in Fig. 5 gehören. Die Zeichnung des Fisches ist auf beiden Lampen so ähnlich, dass man sogar an die gleiche Fabrik denken kann.



Fig. 5

§ 11.

Der Fisch als heilige Speise und als eucharistisches Symbol. IXΘYC und Atargatiskult.

Bis jetzt haben wir das Fischsymbol hauptsächlich betrachtet in seiner Beziehung zur Taufe. Wie kam man nun dazu, auch die

[1]) Abbildung bei R. Garucci, Storia dell' arte cristiana, vol. VI, tav. 476, Nr. 1.

[2]) Bulletino di archeologia cristiana. 1870. Tav. IV, Nr. 9. Vgl. p. 67 s. — Der Diskus der Lampe mit dem Bild auch bei Garucci, Storia dell'arte cristiana Tom. IV. Tav. 474, b'.

Eucharistie als Fisch zu bezeichnen? Hat man die im Anschluss an die Taufe entstandene Bezeichnung Jesu als Fisch einfach auf die Eucharistie übertragen, oder waren auch noch andere Momente für das eucharistische Fischsymbol wirksam?

Bereits im Jahre 1882 hat A. Harnack den folgenden Erklärungsversuch ausgesprochen: „Da der Fisch auch in einer jüdischen Katakombe und zwar auf einem Korbe liegend und neben Brotkörben nachgewiesen ist, und da an eine mechanische Nachahmung christlicher Symbole hier schwerlich gedacht werden kann, so ist es vielleicht möglich, dass Brot und Fisch ursprünglich die Bezeichnung einer asketischen Lebensweise, d. h. der unschuldigen Speise, sind (so haben z. B. die Marcioniten kein Fleisch, wohl aber Fische genossen; ähnliches ist auch sonst bekannt). Die Figur ist dann zum Symbole geworden, und sobald man dem Brote die Beziehung zum Abendmahle im Sinne des φάρμακον ἀθανασίας gab, war der Fisch in diese Symbolik mit hineinbezogen.“[1]) Die Tatsache, dass der Fisch wirklich in der jüdischen Katakombe in der Vigna Randanini an der Via Appia gemalt ist, hat für die Untersuchung nach dem Ursprung des Fischsymbols keinen Wert. Gewiss ist hier von einer Nachahmung christlicher Symbole nicht die Rede. Ob man nun die in Betracht kommende Gruft als jüdisch annimmt oder, was wahrscheinlicher ist, als ursprünglich heidnische Anlage, die ganze Ausschmückung der Gruft bietet von Symbolik keine Spur, sondern nur ornamentale Malerei.[2]) In der Mitte der Decke erscheint Fortuna mit dem Füllhorn. Seepferd und Delfine, Vögel auf Zweigen, Tauben an Vasen, Enten usw. schmücken das Cubiculum.[3]) Als Ornament sind demnach auch die Fische gedacht, welche an der Decke gemalt sind, rechts von der Eingangswand, die Ecke des Quadrats füllend und ebenso an der linken

---

[1]) Theologische Literaturzeitung. 1882. S. 373. (Bei Besprechung von V. Schultze, Die Katakomben).

[2]) A. Harnack wird das Cömeterium vor 1895 nicht gesehen haben, sonst hätte er (Zur Aberciusinschrift S. 16) nicht geschrieben: „auch kommt der Fisch auf jüdischen Denkmälern, und zwar nicht nur dekorativ vor. S. ein Deckengemälde des jüdischen Cömeteriums an der Via Appia (V. Schultze, Katakomben S. 21. Achelis, Das Symbol des Fisches etc. S. 93)“.

[3]) Eine ungenügende Wiedergabe des Deckenbildes bei R. Garucci, Storia dell' arte cristiana nei primi otto secoli della chiesa, vol. VI, tav. 489.

Ecke der rückwärtigen Wand. Von Brotkörben ist nichts vorhanden, wohl aber scheinen die Körbe mit Fischen gefüllt zu sein. Bedenken wir, dass das vorgelagerte Cubiculum ebenfalls nur ornamentale Ausschmückung zeigt, wie Hahn und Henne, Pfauen, Widder mit Hirtenstab, so scheint mir jegliche Symbolik der Fische ausgeschlossen. Betreffs der Wertung der Fische als Zeichen einer asketischen Lebensweise geht Harnack jedenfalls aus von Tertullian Adversus Marcionem I, 14, wo Tertullian Marcion also anredet: „Reprobas et mare, sed usque ad copias eius, quas sanctiorem cibum deputas."[1]) Dadurch gibt Tertullian zu verstehen, dass Marcion die copiae des Meeres, d. h. die Fische als eine „heiligere" Speise betrachte. Damit ist aber noch nicht bewiesen, dass eine derartige Anschauung auch in kirchlichen Kreisen Geltung erlangt hatte. Vielmehr könnte der Umstand, dass Tertullian die marcionitische Schätzung der Fische als eines cibus sanctior besonders hervorhebt, erst recht die Vermutung nahelegen, dass es innerhalb der Kirche nicht so war. Das erhellt auch aus der Art und Weise, wie die Montanisten ihre strenge Fastenordnung biblisch zu begründen suchten. Sie sagten nämlich: „Christus ass nach seiner Auferstehung Fisch und nicht Fleisch, weswegen auch wir Fisch essen und nicht Fleisch."[2]) Bei der Stellung, welche die älteste Kirche gegenüber den Enkratiten einnahm, scheint mir der Hinweis auf die montanistische ἐγκράτεια das eucharistische Fischsymbol nicht zu erklären.

Es trägt auch nichts zur Klärung des in Frage stehenden Problems bei, wenn man auf Klemens von Alexandrien verweist, der mit Bezug auf Matth. 17, 27 den Fisch nennt eine „εὔκολον... καὶ θεοδώρητον καὶ σώφρονα... τροφήν."[3]) und andrerseits in dem aus Fisch und Honigseim bestehenden Mahl am See Tiberias (Luk. 24, 41 ff.) das vernünftige, einfache Mahl gekennzeichnet sieht.[4]) Man muss wissen, dass in Aegypten der Fisch die Speise der armen Leute war und darum als Sinnbild der Einfachheit sehr

[1]) ed. Kroymann: CSEL 47, 309. 1 f.

[2]) Eznik von Kolb, Wider die Sekten. IV. Buch Kap. 12: in der Ausgabe von Joh. Mich. Schmid, Des Wardapet Eznik von Kolb Wider die Sekten, Wien 1900. S. 195.

[3]) Paedagog II c. 1, § 14, 1 (ed. O. Stählin: GCS: Clem. Al. I, 163).

[4]) Paedagog II c. 1, § 15, 1. 2 (ed. O. Stählin: GCS: Clem. Al. I, 164 s).

nahe lag. Der Fisch als Sinnbild der Eucharistie ist also damit nicht zu erklären; denn hier soll der Fisch doch etwas ganz Besonderes und Erhabenes bedeuten.

Die Tatsache, dass der Fisch die Hauptzukost zum Brote war, nimmt H. Merz zum Ausgangspunkt seiner Erklärung des eucharistischen Fischsymbols: „wenn Christus sagte, ihn selber, sein Fleisch müsse man essen, wenn man das ewige Leben haben wolle, und wenn am mittelländischen wie am galiläischen Meere das Fischfleisch so sehr die Hauptnahrung und Zukost zum Brote war, dass man bei dem Worte Fleisch gewöhnlich nur an Fischfleisch dachte, und der Fischmarkt einfach so viel als Fleischmarkt war, so konnte es der mehr von der Phantasie als von der Logik geleiteten Allegorik in Alexandria wie in Rom, in Rom wie in Karthago, in Karthago wie in Ephesus einfallen und gefallen, in dem sein ewiges Leben in seinem Fleisch darbietenden Christus den nährenden Fisch zu sehen, und ihn förmlich «unsern Fisch» zu nennen.“[1])

Das ist ein Lösungsversuch, der sich hören lässt. Allein ganz befriedigend ist auch er nicht. Der Hinweis auf die Bedeutung von ὄψον, ὀψάριον mag wohl manches altchristliche Mahlbild mit dem Fisch verständlich machen, besonders wenn man die realistischen Parusieerwartungen der ältesten Zeit mit in Betracht zieht[2]) — aber das Symbol Fisch = eucharistischer Christus erfährt dadurch keine hinreichende Erklärung. Das christliche Fischsymbol in der genannten Bedeutung will etwas ganz Ausserordentliches zur Darstellung bringen, nicht etwas Alltägliches.

Ich glaube, wir kommen dem Ziel näher, wenn wir die Wertung berücksichtigen, welche der Fisch in manchen Kulten des Morgenlandes erfuhr.

Für **Aegypten** hat uns Plutarch folgende merkwürdige Erzählung aufbewahrt: „Οἱ δ' Ὀξυρυγχῖται καθ' ἡμᾶς, τῶν Κυνοπολιτῶν τὸν ὀξύρυγχον ἰχθὺν ἐσθιόντων, κύνα συλλαβόντες καὶ θύσαντες. ὡς ἱερεῖον κατέφαγον· ἐκ δὲ τούτου καταστάντες εἰς πόλεμον ἀλλήλους τε διέθηκαν κακῶς καὶ ὕστερον ὑπὸ Ῥωμαίων κολαζόμενοι διετέθησαν.“[3])

[1]) Chr. Kunstblatt 1890. S. 77 f. Ueber ὄψον und ὀψάριον. Chr. Kunstblatt 1880, S. 98. — Zitat nach Ed. Hennecke, Altchristliche Malerei und altkirchliche Litteratur. Leipzig 1896 S. 273 Anm. 4 der vorhergehenden Seite.

[2]) Siehe den III. Teil.

[3]) De Iside et Osiride c. 72 (ed. Bernardakis: Plutarchi Chaeronensis Moralia vol. II. Lips. 1889. p. 547.

Wenn die Einwohner von Oxyrynchos einen Hund (κύων) opfern, um die Einwohner von Kynopolis zu ärgern, und wenn die Kynopolitaner einen Oxyrynchosfisch opfern und essen, um die Einwohner von Oxyrynchos zu reizen, so scheint zunächst nur eine symbolische Verspottung intendiert zu sein. Dass es sich aber um mehr handelt, nämlich um einen Angriff auf die eigenartigen religiösen Bräuche der anderen Stadt, das erfahren wir durch Klemens von Alexandrien, der die verschiedenen Kulte der Aegypter also zur Darstellung bringt: „Die Syeniten verehren den Fisch Phagros, den Maiotes aber (ebenfalls einen Fisch), die Bewohner von Elephantine; in ähnlicher Weise die Einwohner von Oxyrynchos den Fisch, der nach ihrem Land den Namen trägt; ferner die Herakleopoliten den Ichneumon, die Saïten und Thebaner ein Schaf, die Einwohner von Lykopolis den Wolf (λύκον), die Kynopolitaner einen Hund (κύνα), die Memphiten den Apis, die Mendesier den Bock."[1]) Genau so schon vorher Plutarch,[2]) aus dem wohl Klemens seine Notizen entnommen hat. Dass manche Aegypter Fische mit göttlichen Ehren bedachten, ist ein ständiger Vorwurf der christlichen Apologeten. So sagt um 140 der Apologet Aristides: „Manche von ihnen beten das Schaf an, manche den Bock, andere aber das Kalb und einige das Schwein und andere den Wels und einige das Krokodil und den Sperber und den Fisch und die Weihe und den Geier und den Adler und den Raben. Einige beten an die Katze und andere den Fisch Schibbuta, einige den Hund und den Wolf und den Affen, einige die Schlange und einige die Aspis und andere den Löwen und andere den Knoblauch und die Zwiebeln und die Dornen und andere den Panther und anderes diesen ähnliches."[3]) — Wir haben

---

[1]) Protrept. II, 39, 5 (ed. O. Stählin: GCS: Clem. Alex. I, 29).

[2]) De Iside et Osiride c. 7 (ed. Bernardakis, Plutarchi Moralia vol. II. Lips. 1889) p. 476.

[3]) Apologie K. XII, 7 (ed. J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten. Leipzig und Berlin 1907 S. 18 f. — Auch die „Missionspredigt des Petrus" wird um 130 niemand anders als die Aegypter im Auge haben, wenn sie sagt: „Diesen Gott verehret nicht nach Griechenweise . . . auch was ihnen Gott zur Speise gegeben hat, geflügelte (Wesen) der Luft, im Meere schwimmende und auf der Erde kriechende und das Wild nebst vierfüssigem Ackervieh, Wiesel und Mäuse, Katzen und Hunde und Affen verehren sie." (ed. E. Hennecke in E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen. Tübingen und Leipzig

damit nun zwar den Beleg, dass manche Provinzen in Aegypten irgend einer Fischart göttliche Verehrung zollten; von dem Fisch als einer heiligen Speise ist dabei jedoch nicht die Rede. Daran kann man auch nicht denken, wenn bestimmte Arten von Fischen für den Genuss untersagt waren, so zwar, dass das Totenbuch des Amneb für den Satz: „Ich tat nichts den Göttern Verabscheuungswürdiges“ die Variante bietet: „Ich ass nicht schlechte Fische.“[1]) Wertschätzung der Fischspeise war sicherlich auch nicht der Grund, wenn den ägyptischen Priestern verboten wurde, irgendwelche Fische zu essen.[2]) Denn nicht die Heiligkeit des Fisches hat das Fischverbot für die Priester gezeitigt, sondern der Umstand, dass der Fisch für die Reinheit des opfernden Priesters nicht passend erschien, als eine zu nahrhafte Speise[3]) und jedenfalls auch deswegen, weil er zum Symbol des Hasses geworden war.[4]) Kurz und bündig schreibt darum Horapollo in seinen Hieroglyphica

1904 S. 170. — Griechischer Text bei E. Preuschen, Antilegomena², Giessen 1905, S. 89).

[1]) Vgl. Wiedemann Alf., Herodots zweites Buch mit sachlichen Erläuterungen. Leipzig 1890. S. 175.

[2]) Herodot Lib. II, 37 (ed. Kallenberg vol. I. Lips. 1890, p. 145): „ἰχθύων δὲ οὔ σφι ἔξεστι πάσασθαι“. — Plutarch. Quaestionum convivalium lib. VIII q. 8, 2 (ed. Bernardakis, Plutarchi Chaeron. Moralia vol. IV. Lips. 1892 p. 337): „Ἰχθύων δὲ καὶ τοὺς ἱερεῖς ἴσμεν ἔτι νῦν ἀπεχομένους“. — Plutarch, De Iside et Osiride c. 7 (ed. Bernardakis, Plutarchi Chaeron. Moralia vol. II. Lips. 1889, p. 476): „οἱ δ' ἱερεῖς ἀπέχονται πάντων (sc. ἰχθύων).“ Vgl. auch nächste Note.

[3]) Klemens Alex. Strom. VII c. 6 (Migne PG 9, 448): „Αἰγύπτιοι ἐν ταῖς κατ' αὐτοὺς ἁγνείαις οὐκ ἐπιτρέπουσι τοῖς ἱερεῦσι σιτεῖσθαι σάρκας, ὀρνιθείοις τε ὡς κουφοτάτοις χρῶνται· καὶ ἰχθύων οὐχ ἅπτονται, καὶ δι' ἄλλους μέν τινας μύθους, μάλιστα δὲ ὡς πλαδαρὰν τὴν σάρκα τῆς τοιᾶσδε κατασκευαζούσης βρώσεως“.

[4]) Plutarch, De Iside et Osiride c. 32 (ed. Bernardakis, Plutarchi Chaeron. Moralia vol. II, Lips. 1889 p. 503 s.): „οὐχ ἥκιστα δὲ καὶ τὸν ἰχθὺν ἀπὸ ταύτης (sc. θαλάττης) προβάλλονται τῆς αἰτίας, καὶ τὸ μισεῖν ἰχθύι γράφουσιν. ἐν Σάι γοῦν ἐν τῳ προπύλῳ τοῦ ἱεροῦ τῆς Ἀθηνᾶς ἦν γεγλυμμένον βρέφος, γέρων, καὶ μετὰ τοῦτον ἱέραξ, ἐφεξῆς δ' ἰχθύς, ἐπὶ πᾶσι δ' ἵππος ποτάμιος. ἐδήλου δὲ συμβολικῶς «ὦ γιγνόμενοι καὶ ἀπογιγνόμενοι, θεὸς ἀναίδειαν μισεῖ· τὸ μὲν γὰρ βρέφος γενέσεως σύμβολον, φθορᾶς δ' ὁ γέρων». ἱέρακι δὲ τὸν θεὸν φράζουσιν, ἰχθύι δὲ μῖσος, ὥσπερ εἴρηται διὰ τὴν θάλατταν· ἵππῳ ποταμίῳ δ' ἀναίδειαν· λέγεται γὰρ ἀποκτείνας τὸν πατέρα τῇ μητρὶ βίᾳ μίγνυσθαι.“ Ebenso Clemens Alex. Strom. V c. 7 § 41, 4 (ed. O. Stählin: GCS: Clem. Al. II, 354).

Lib. I. cap. 44: „Ἀθέμιτον δὲ δηλοῦντες, ἢ καὶ μῦσος, ἰχθὺν ζωγραφοῦσι, διὰ τὸ τὴν τούτου βρῶσιν μισεῖσθαι καὶ μεμιᾶσθαι ἐν τοῖς ἱεροῖς· κενοποιὸν γὰρ ἰχθὺς πᾶς καὶ ἀλληλοφάγον.“ [1])

Wichtiger ist ein anderer Bericht von Plutarch, wonach am 9. des ersten Monats alle Aegypter vor ihrer Haustüre einen gebratenen Fisch verzehrten, die Priester aber, die keine Fische essen durften, am gleichen Tage Fische vor der Haustüre (jedenfalls als Opfer) verbrannten.[2]) Diese merkwürdige Sitte lässt doch wenigstens so viel erkennen, dass der Fisch bei den Aegyptern in der angegebenen Zeit bei einem religiösen Mahl Verwendung fand, also irgendwie als heilige Speise gewertet wurde. Doch tritt dieser Charakter der heiligen Fischspeise nicht derart hervor, dass man das eucharistische Fischsymbol mit der ägyptischen Sitte direkt in Verbindung bringen könnte. Damit soll aber nicht geleugnet werden, dass die ägyptische religiöse Sitte eine Art Wegebereitung für das christliche eucharistische Fischsymbol gewesen sein mag, d. h. dessen leichteren Eingang wenigstens in der ägyptischen Provinz ermöglichte.

Für das eigentliche Griechenland berichtet zwar Pausanias von heiligen Fischen in den Seen bei Eleusis, welche nur von den Priestern gefangen werden durften.[3]) Beim Opfer der eleusinischen Mysterien waren Fische jedoch ausgeschlossen.[4]) Zwar heisst es bei Aelian, dass die eleusinischen Mysten die Seebarbe ehren, aber von einem Genuss ist nicht die Rede;[5]) vielmehr wird ausdrück-

---

[1]) ed. C. Leemans, Horapollinis Niloi Hieroglyphica. Amstelodami 1835. p. 45 s.

[2]) Plutarch, De Iside et Osiride c. 7 (ed. Bernardakis, Plutarchi Chaer. Moralia vol. II. Lips. 1889, p. 476): „Πρώτου δὲ μηνὸς ἐνάτῃ τῶν ἄλλων Αἰγυπτίων ἑκάστου πρὸ τῆς αὐλείου θύρας ὀπτὸν ἰχθὺν κατεσθίοντος, οἱ ἱερεῖς οὐ γεύονται μὲν κατακάουσι δὲ πρὸ τῶν θυρῶν τοὺς ἰχθῦς, δύο λόγους ἔχοντες κτλ.“

[3]) Pausanias Lib. I c. 38, 1 (ed. F. Spiro. Lipsiae 1903. p. 102): „Λέγονται δὲ οἱ Ρειτοὶ Κόρης ἱεροὶ καὶ Δήμητρος εἶναι, καὶ τοὺς ἰχθῦς ἐξ αὐτῶν ταῖς ερεῦσιν ἔστιν αἱρεῖν μόνοις“.

[4]) Porphyrios, De abstinentia IV (ed. A. Nauck. Lips. 1886 p. 255): „Παραγγέλλεται γὰρ καὶ Ἐλευσῖνι ἀπέχεσθαι κατοικιδίων ὀρνίθων καὶ ἰχθύων καὶ κυάμων ῥοιᾶς τε καὶ μήλων, καὶ ἐπ᾽ ἴσης μεμίανται τό τε λεχοῦς ἅψασθαι ἰούδεις καὶ τὸ θνησειδίων“.

[5]) Περὶ ζώων 9, 51 (ed. Hercher Vol. I. Lips. 1864 p. 236): Τρίγλης πέρι

lich hervorgehoben, dass die Herapriesterin in Argos sie nicht geniessen dürfe.[1]) Die Pythagoräische Missachtung der Fischspeise[2]) hat demnach gute Propaganda gemacht. Plutarch erklärte sogar, dass der Fisch überhaupt zum Opfer als nicht geeignet erachtet wurde.[3]) P. Stengel behauptet dagegen, dass dies nicht ganz richtig sei, doch seien die Fischopfer als Ausnahmen und Seltsamkeiten empfunden worden.[4]) Auch von den Priestern des Poseidon wissen wir, dass sie keine Fische assen.[5]) Vielleicht hat Nestor bei Plutarch Recht, wenn er diese Merkwürdigkeit zu erklären sucht aus der Annahme, dass das Menschengeschlecht wie die Fische aus dem Wasser entstanden sei, dass man daher den Fisch als ὁμογενής zu ehren habe.[6]) Nach alledem scheint das eucharistische Fischsymbol der Christen keine Beziehungen zu haben zu irgendwelchen religiösen Bräuchen im eigentlichen Griechenland. — Wenn uns ferner Diodor von heiligen Fischen in der Arethusa-Quelle zu Syrakus erzählt, so hat auch dies keine Bewandnis mit dem heiligen IXΘYC in der Eucharistie. Denn Diodor betont ausdrücklich, dass diese heiligen Fische nicht von Menschen berührt werden dürften,[7]) ja dass der

ἀνωτέρω εἶπον. ὃ δὲ οὐκ εἶπον νῦν ἐρῶ. ἐν Ἐλευσῖνι τιμὰς ἔχει ἐκ τῶν μυουμένων, καὶ διπλοῦς ὁ λόγος τῆς τιμῆς τῆσδε. οἳ μέν φασιν, ἐπεὶ τρὶς τοῦ ἔτους τίκτει. οἳ δέ, ἐπεὶ τὸν λαγὼν ἐσθίει, ὅσπερ οὖν ἐστιν ἀνθρώπῳ θανατηφόρος."

[1]) Ailianos, Περὶ ζώων 9, 65 (ed. Hercher. Vol. I Lips. 1864 p. 242): „τῆς δὲ τρίγλης οὐκ ἂν γεύσαιντο οἱ αὐτοὶ μύσται, οὐδὲ μὴν ἡ τῆς Ἥρας τῆς ἐν Ἄργει ἱέρεια· καὶ τὰς γε αἰτίας ἄνω που εἰπὼν οἶδα."

[2]) Plutarch, Quaestionum convivalium Lib. VIII q. 8, 1 (ed. Bernardakis, Plutarchi Chaeron. Moralia vol. IV. Lips. 1892 p. 336 ss.)

[3]) Plutarch, Quaestionum convivalium Lib. VIII q. 8, 3 (ed. Bernardakis, Plutarchi Chaeron. Moralia vol. IV. Lips. 1892 p. 338): „ἰχθύων δὲ θύσιμος οὐδεὶς οὐδ' ἱερεύσιμός ἐστιν."

[4]) P. Stengel, Zu den griechischen Sacralaltertümern 2: Ueber die Wild- und Fischopfer der Griechen (Hermes, Zeitschrift für klassische Philologie XXII [Berlin 1887] S. 97 ff.).

[5]) Plutarch, Quaestionem convivalium Lib. VIII q. 8 n. 4 (ed. Bernardakis vol. IV. Lips. 1892 p. 341): „καίτοι πολλάκις ἀκήκοας ἐμοῦ λέγοντος, ὅτι ἀεὶ οἱ τοῦ Ποσειδῶνος ἱερεῖς, οὓς ἱερομνήμονας καλοῦμεν, ἰχθῦς οὐκ ἐσθίουσιν".

[6]) Plutarch l. c.

[7]) Diodor, L. V c. 3, 5 (ed. Dindorf II, p. 5): „πηγὴν τὴν ὀνομαζομένην Ἀρέθουσαν· ταύτην δ'οὐ μόνον κατὰ τοὺς ἀρχαίους χρόνους ἔχειν μεγάλους καὶ πολλοὺς ἰχθύας, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ἡμετέραν ἡλικίαν διαμένειν συμβαίνει τούτους, ἱεροὺς ὄντας καὶ ἀθίκτους ἀνθρώποις."

Brunnengeist diejenigen, welche in Kriegsnot einmal davon assen, schwer mit Unheil heimgesucht habe.[1]) Heilige Fische sind also noch nicht selbstverständlich auch heilige Speise. Dies zu betonen erachte ich besonders wichtig, damit man nicht aus scheinbaren Parallelen voreilig Schlüsse zieht auf irgendwelches Abhängigkeitsverhältnis.

Auf etwas andere Art sucht Salomon Reinach eine Lösung zu gewinnen, indem er von der jüdischen Sitte ausgeht, am Freitag Abend Fisch zu essen.[2]) Dieser Brauch ist nach ihm derart eingewurzelt bei den frommen Juden, dass man in Galizien die Beobachtung machen kann, wie selbst jüdische Familien in den allerärmsten Verhältnissen am Freitag Abend sich ihren Fisch verschaffen.

„Die Fastenspeise der Christen ist in Wirklichkeit nichts „anderes als die religiöse Sitte, am Freitag Fisch zu essen. Wenn „diese Sitte den Juden und Christen gemeinsam ist, so ist es „augenscheinlich, dass das Wochendatum vom Tode des Erlösers „nichts damit zu tun hat. Der Fisch ist ein syrisches Totêm. „Unter den syrischen Stämmen enthielten sich einige gewisser „Fische — das ist der Fall der Juden; andere unterhielten « heilige » „Fische in Teichen und genossen heilige Fische, um sich zu „heiligen. Diese letztere Praxis wurde übernommen von den „ersten Christen, welche indessen so weit gingen, dass sie „Christus mit einem sehr grossen Fisch identifizierten und sich „selbst als kleine Fische bezeichneten . . . Den geheiligten Fisch „essen, war eine ursprüngliche Form des eucharistischen Mahles, „weil sie ja viel früher ist als das Auftreten Christi.“[3])

Wir wissen nicht, wie weit die Praxis der Juden, am Freitag Abend Fische zu essen, zurückreicht. Reinach legt hierauf kein Gewicht, da es ihm nur darum zu tun ist, die Parallele der christlichen Fastenspeise mit dem jüdischen Fischmahl aufzuzeigen.

[1]) Diodor Lib. XXXIV c. 9 (ed. Dindorf vol. V p. 104).

[2]) Vgl. The jewish Encyclopedia. Vol. IV (New York and London 1903) p. 255 unter Cookery: „The eating of fish has always been associated with the celebration of Sabbath. From no orthodox table is fish absent at one or more of the Sabbath meals, howewer difficult it may be to procure. In inland countries like Poland, Jews are limited to fresh-water fish.“

[3]) Orpheus. Histoire générale des religions. Quatrième édition. Paris 1909. p. 29 s.

Und doch könnte vielleicht aus der Wertschätzung des Fisches bei den Juden[1]) und in der damaligen Kulturwelt überhaupt die Erklärung gefunden werden für manche altchristliche Mahldarstellung. Doch darüber in der archäologischen Untersuchung des dritten Teiles.

Wichtiger ist Reinach's Hinweis, dass das eucharistische Fischsymbol Beziehung habe zu der syrischen Sitte, sich durch den Genuss von hl. Fischen zu heiligen. Zwar ist Reinach für die These der direkten Entlehnung den Beweis schuldig geblieben; aber die Beziehung zu dem Brauch der Atargatispriester ist nicht von vornherein zu bestreiten. Auf sie wird in der modernen religionsgeschichtlichen Forschung mit Vorliebe das Augenmerk gerichtet. So schreibt A. Dufourcq: „Les chrétiens s'unissent à Jésus en mangeant sa chair et en buvant son sang; et le poisson est le symbole de cette communion intime. Pareillement le myste d'Attis dévore la chair d'un animal divin et boit le sang du taureau sacré et pense s'identifier avec le dieu lui-même, tandis que les prêtres d'Atargatis voient dans le poisson l'incarnation de la déesse, qu'ils absorbent dans les repas mystiques."[2]) Die Parallele lässt sich nicht bestreiten, Franz Cumont empfand sie denn auch neuestens so stark, dass er den Satz aussprach: „Cette adoration et ces usages (sc. das mystische Fischmahl), répandus en Syrie, ont probablement inspiré à l'époque chrétienne le symbolisme de l'Ichthys."[3]) Wie liegen die Verhältnisse in Wirklich-

[1]) Plinius Nat. Hist. XXXI, 95 (ed. Mayhoff vol. V. Lips. 1897. p. 34): „Transiit deinde in luxuriam, creveruntque genera ad infinitum, sicuti garum ad colorem mulsi veteris adeoque suavitatem dilutum, ut bibi possit, aliud vero est castimoniarum superstitioni etiam sacrisque Iudaeis dicatum, quod fit e piscibus squama carentibus." — Vgl. Persius Flaccus Satira V, 179—184 (ed. Hermann. Lips. 1881. p. 17):

„Atquum
Herodis venere dies, unctaque fenestra
Dispositae pinguem nebulam vomuere lucernae
Portantes violas, rubrumque amplexa catinum
Cauda natat thynni, tumet alba fidelia vino:
Labra moves tacitus recutitaque sabbata palos."

[2]) A. Dufourcq, L'avenir du christianisme. Première partie: Le passé chrétien, vie et pensée. I: Époque orientale: Histoire comparée des religions païennes et de la religion juive. 4e éd. Paris 1908 p. XII.

[3]) Les religions orientales dans le paganisme romain. Paris 1907 p. 142.

keit? Was wir wissen, ist folgendes: Die Syrer hielten den Fisch von ihrer Mahlzeit so ängstlich ferne, wie die Juden das Schweinefleisch.[1]) Nach dem Zeugnis Plutarchs glaubten sie besonders bei allenfallsigem Genuss von Heringen und Sardellen von Geschwüren und Leberkrankheiten heimgesucht zu werden.[2]) Sie erachteten die auf den Genuss von Fischen folgende Krankheit als Strafgericht der syrischen Göttin. Hatte daher jemand aus allzugrossem Verlangen Fisch gegessen, so suchte er in Sack und Asche die beleidigte Göttin zu versöhnen und die Strafe von sich abzuwenden. Die Tatsache war so bekannt, dass Porphyrios bereits zum Beleg hierfür auf ein Wort des Komikers Menander verweisen konnte, der also sagt:

„παράδειγμα τοὺς Σύρους λάβε·
ὅταν φάγωσ' ἰχθὺν ἐκεῖνοι διά τινα
αὐτῶν ἀκρασίαν, τοὺς πόδας καὶ τὴν γαστέρα
οἰδοῦσιν, ἔλαβον σακίον, εἶτ' εἰς τὴν ὁδὸν
ἐκάθισαν αὐτοὺς ἐπὶ κόπρου καὶ τὴν θεὸν
ἐξιλάσαντο τοῦ ταπεινῶσαι σφόδρα.“[3])

Diese merkwürdige Furcht, dass der Genuss von Fischen alle möglichen körperlichen Gebrechen, wie den Aussatz erregen könnte, ist nach der Beobachtung von vielen Gelehrten noch heute in Kleinasien und in der Gegend von Edessa verbreitet.[4]) Es mag diese Furcht eine reale Unterlage haben vielleicht in einer durch

[1]) Porphyrios, De abstinentia II (ed. Nauck. Lips. 1886. p. 186): „καὶ γὰρ δεινὸν ἂν εἴη, Σύρους μὲν τῶν ἰχθύων μὴ ἂν γεύσασθαι μηδὲ τοὺς Ἑβραίους συῶν“ κτλ. — Vgl. Ovid, Fastorum lib. II, 471–474 (ed. Merkel. Lips. 1889, vol. III, 247: Von Venus auf der Flucht):

„Nec mora, prosiluit, pisces subiere gemelli:
Pro quo nunc cerni sidera munus habent.
Inde nefas ducunt genus hoc imponere mensis,
Nec violant timidi piscibus ora Syri.“

[2]) Plutarch, De superstitione c. 10 (ed. Bernardakis Vol. I, Lips. 1888 p. 418): „Τὴν δὲ Συρίαν θεὸν οἱ δεισιδαίμονες νομίζουσιν, ἂν μαινίδας [= ein kleiner Meerfisch, der wie der Hering eingesalzen wird] ἢ ἀφύας φάγῃ, τὰ ἀντικνήμια διεσθίειν, ἕλκεσι τὸ σῶμα πιμπράναι, συντήκειν τὸ ἧπαρ.“

[3]) Porphyrios, De abstinentia IV (ed. Nauck. Lips. 1886. p. 253).

[4]) Mehrere Belege bei Fr. Cumont, Les religions orientales dans le paganisme romain. Paris 1907 p. 285 N. 35.

Fischgenuss erregten Seuche, oder darin, dass man die Beobachtung machte, dass manche Fischarten wirklich der Gesundheit schädlich sind, und man sich deshalb der Sicherheit wegen von allen Fischen enthielt. Tatsächlich aber war für die Fischenthaltung der Syrer bereits in vorchristlicher Zeit ein religiöser Beweggrund massgebend geworden. Diodor Siculus erzählt darüber folgendes: „In Syrien liegt die Stadt Askalon und nicht ferne davon ein weit ausgedehnter See voll von Fischen; neben dem See ein heiliger Tempelbezirk einer sehr verehrten Göttin, welche die Syrer Derketo nennen. Sie hat das Antlitz einer Frau, während der gesamte übrige Körper die Gestalt eines Fisches trägt. Die Begründung dafür dürfte in folgendem gegeben sein. Es erzählen die Geschicktesten der dortigen Gegend, Aphrodite habe in der genannten Göttin eine flammende Liebe erregt zu einem Jüngling, der unter den Opfernden besonders (durch seine schöne Gestalt) auffiel. Derketo nun habe sich mit dem Syrer verbunden und eine Tochter geboren; die Scham über den begangenen Fehler habe sie aber dann so weit getrieben, dass sie den Jüngling verschwinden liess und das Kind in einer einsamen, felsigen Gegend aussetzte. Sich selbst aber habe sie aus Scham und Schmerz in den See gestürzt und ihre Körpergestalt in einen Fisch verwandelt. Dies nun sei der Grund, warum die Syrer bis auf den heutigen Tag keinen Fisch essen, sondern die Fische als göttliche Wesen verehren."[1]) Die Legende war den christlichen Apologeten des zweiten Jahrhunderts bekannt und fand in der Schilderung des heidnischen Götterhimmels Verwertung.[2])

[1]) Diodor Siculus. Bibliotheca historica L. II c. 4, 2 (ed. Dindorf I p. 148).

[2]) Athenagoras, Πρεσβεία c. 30 (ed. J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten. Leipzig und Berlin 1907 S. 149): „ἡ θυγάτηρ τῆς Δερκετοῦς Σεμίραμις, λάγνος γυνὴ καὶ μιαίφονος, ἔδοξε Συρία θεὸς καὶ διὰ τὴν Δερκετὼ τοὺς ἰχθῦς καὶ τὰς περιστερὰς διὰ τὴν Σεμίραμιν σέβουσι Σύροι." — Vgl. Acta S. Apollonii § 21 b (ed. E. Th. Klette, Der Prozess und die Acta S. Apollonii TU XV, 2 [1897] p. 108): „Αὖ τρίτον εἰς οὐρανὸν ἁμαρτάνουσιν ἄνθρωποι, ὅταν προσκυνῶσιν αὐτοὶ ταῦτα ἃ τῇ αἰσθήσει συνέχεται, ἰχθὺν καὶ περιστεράν, Αἰγύπτιοι κύνα καὶ κυνοκέφαλον κτλ." Durch die Konstruktion ist ἰχθὺς und περιστερὰ von den übrigen, den Aegyptern hl. Tieren getrennt, sie gehören einem eigenen Kulte zu, dem Kulte der Derketo.

Die Auffassung der Derketo von Askalon,[1]) die Art ihrer Verehrung u. s. w. machen es ziemlich sicher, dass wir die gleiche Gottheit vor uns haben in der im syrischen Hierapolis verehrten Atargatis.[2]) Strabo berichtet ausdrücklich, dass es sich bei den Namen Atargatis, Athara und Derketo um dieselbe Gottheit handle.[3]) Im Kulte der Derketo-Atargatis nun spielt der Fisch eine ganz besondere Rolle. Die Legende berichtete, die Königin von Syrien, Gatis mit Namen, habe solches Gefallen an der Fischspeise gehabt, dass sie den Befehl gab, niemand von den Untertanen ausser Gatis (ἄτερ Γάτιδος) dürfe Fische essen. Ein Missverständnis des Befehls habe der Königin den Namen Atergatis eingebracht.[4]) Solche Legenden knüpfen sich oft erst später als geistreiche Namenspielereien an einen bereits bestehenden Kult an und tragen zur eigentlichen Erklärung des Kultes selbstverständlich wenig bei. Wichtig für uns ist der Kult selber. Nach Athenaeus, der sich seinerseits auf Mnaseas beruft, durften die einfachen Gläubigen keine

[1]) Ob der Philistergott Dagon von Asdod (Iudic. 16, 23; I. Samuel 5, 4) identisch ist mit Derketo, ist ungewiss. Vgl. Smith H., A critical and exegetical commentary on the books of Samuel. Edinburgh. 1899 p. 38. Wolf Baudissin hält es sogar für ausgeschlossen, da Dagon in I. Samuel 5, 3 f. als männlich erscheint; doch betont er die Möglichkeit, dass Derketo und Dagon eine Syzygie von Wassergottheiten gebildet haben, ja, dass Dagon jener Ἰχθὺς sein könne, der bei Athenaeus als Sohn der Atargatis erscheint. (Artikel „Dagon“ in Hauck, Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche IV^3, 426). Für die halbe Fischgestalt Dagons kann I. Samuel 5, 4 nicht herangezogen werden, da dort von Kopf und Händen des Dagongötzen, aber nicht von einem Fischschwanz die Rede ist. Gegen die halbe Fischgestalt kann der Text aber auch nicht geltend gemacht werden. Vgl. auch O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. München 1906, S. 1228.

[2]) Strabo XVI, 1, 27 (al. c. 748) (ed. Meineke. Vol. III. Lipsiae 1877 p. 1042): „ὑπέρκειται δὲ τοῦ ποταμοῦ σχοίνους τέτταρας διέχουσα ἡ Βαμβύκη, ἣν καὶ Ἔδεσσαν καὶ Ἱερὰν πόλιν καλοῦσιν, ἐν ᾗ τιμῶσι τὴν Συρίαν θεὸν τὴν Ἀταργάτιν.“ Mit dem Ἔδεσσα scheint ein geographischer Irrtum vorzuliegen, oder ist es Textverderbnis?

[3]) XVI, 4, 27 (ed. Meineke Vol. III. Lipsiae 1877. p. 1095): „αἱ δὲ τῶν ὀνομάτων μεταπτώσεις καὶ μάλιστα τῶν βαρβαρικῶν πολλαί· καθάπερ . . . Ἀταργάτιν δὲ τὴν Ἀθάραν (sc. ἐκάλεσαν)· Δερκετὼ δ' αὐτὴν Κτησίας καλεῖ.“ — Vgl. übrigens W. Baudissin, Artikel „Atargatis“ in Hauck R. E. Pr. Th. K. II^3, 171 ff.; ferner Lagrange, Études sur les religions sémitiques. Paris 1903. p. 129 ss.

[4]) Athenaeus Lib. VIII c. 37 n. 346 (ed. Kaibel. Vol. II. Lipsiae 1887. p. 260).

Fische essen. Wollten sie aber zur Göttin beten, dann befahl ihnen die religiöse Satzung, als Weihgeschenk silberne oder goldene Fische zum Altar zu bringen.[1]) Die Priester aber brachten jeden Tag wirkliche Fische zum Opfer dar, um sie nach der Opferzeremonie zu verzehren.[2]) Die heilige Speise der Fische war also nicht für das Volk sondern nur für die Priester. Es war demnach ähnlich wie mit den Schaubroden der Israeliten.[3]) Nach Julian scheint der Derketo-Atargatis-Kult in christlicher Zeit eine gewisse Vermischung mit dem Kult der phrygischen Kybele eingegangen zu haben,[4]) sodass wir die Enthaltung von Fischen auch

[1]) Wie weit derlei Satzungen zuletzt auf assyrisch-babylonische Bräuche zurückgehen, vermag ich bei meiner mangelhaften Kenntnis dieser orientalischen Religion nicht zu sagen. Auf jeden Fall ist es der Beachtung wert, wenn Sancherib beim Antritt einer Meerfahrt zu Ea also vertrauensvoll betet: „Ich opferte Ea, dem Stiere des Ozeans reine Lämmer, ' Schiffchen von Gold und einen Fisch von Gold warf ich ins Meer," und wenn derselbe König bei der Einweihung einer neuen ninivitischen Wasserleitung unter den verschiedenen Opfern auch darbringt „einen goldenen Fisch dem Ea, dem Gott der Quellen, der Sprudel und der Flur." Siehe A. Jeremias bei W. H. Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie III, 1 (Leipzig 1897—1902) S. 589.

[2]) Athenaeus L. VIII c. 37 n. 346 (ed. Kaibel. Vol. II. Lips. 1887 p. 260). Der wichtige Text lautet: „Μνασέας δ'ἐν δευτέρῳ περὶ Ἀσίας φησὶν οὕτως· «ἐμοὶ μὲν ἡ Ἀταργάτις δοκεῖ χαλεπὴ βασίλισσα γεγονέναι καὶ τῶν λαῶν σκληρῶς ἐπεστατηκέναι, ὥστε καὶ ἀπονομίσαι αὐτοῖς ἰχθὺν μὴ ἐσθίειν, ἀλλὰ πρὸς αὐτὴν ἀναφέρειν διὰ τὸ ἀρέσαι αὐτῇ τὸ βρῶμα. καὶ διὰ τόδε νόμιμον ἔτι διαμένειν, ἐπὰν εὔξωνται τῇ θεῷ, ἰχθῦς ἀργυροῦς ἢ χρυσοῦς ἀνατιθέναι· τοὺς δὲ ἱερεῖς πᾶσαν ἡμέραν τῇ θεῷ ἀληθινοὺς ἰχθῦς ἐπὶ τὴν τράπεζαν ὀψοποιησαμένους παρατιθέναι, ἑφθούς τε ὁμοίως καὶ ὀπτούς, οὓς δὴ αὐτοὶ καταναλίσκουσιν οἱ τῆς θεοῦ ἱερεῖς.»" — Vgl. Lucian, Περὶ τῆς Συρίης Θεοῦ c. 14 oben S. 92; ferner Lagrange M. J., Études sur les religions sémitiques. Paris 1903 p. 130.

[3]) Leviticus 24, 9; I. Sam. 21, 6; Matth. 12, 4; Mark. 2, 26.

[4]) Lagrange, Études sur les religions sémitiques Paris 1903 p. 132 meint: »L'union de la déesse Atar et du jeune dieu phrygien (sc. Attis) s'opéra à Hierapolis sous le nom d'Atargatis, devenu en grec Dercéto." Wir haben ja heute von der religiösen Unklarheit der Götterkulte und der Religionsmengerei der damaligen Tage kaum eine deutliche Vorstellung. Interessant ist es z. B. wenn Plutarch von der Göttin in Hierapolis schreiben kann: „ἣν οἱ μὲν Ἀφροδίτην, οἱ δὲ Ἥραν... νομίζουσιν." In Κράσσος XVII (ed. Sintenis, Plutarchi Vitae Parallelae Vol. III. Lips. 1881 p. 60). —

im Kybele-Attis-Kult finden.[1]) Die Hauptbegründung der Sitte ist für Julian „ὅτι τούτων, ἃ μὴ θύομεν τοῖς θεοῖς, οὐδὲ σιτεῖσθαι προσήκει.“[2]) Dazu kommt, dass der Fisch so ziemlich von allen Lebewesen den am meisten erdhaften Charakter an sich trägt: er ist zu fleischig, kann den Himmel nicht sehen u. s. w. Nicht mit Unrecht sei daher der Glaube verbreitet, der Fisch sei nur für die chthonischen Götter eine genehme Opfergabe.[3]) Manches hievon kennzeichnet deutlich die Sucht des Kaisers, dem absterbenden Heidentum noch einmal einen einigermassen vernünftigen Sinn abzugewinnen. Interessant sind die Aeusserungen aber, weil sie uns den Beweis geben, dass auch der wichtigste kleinasiatische Götterkult der syrisch-religiösen Bewertung des Fisches sich nicht entziehen konnte.

Soviel können wir nunmehr behaupten, dass in den s y r i s c h e n K u l t e n v o n A s k a l o n - H i e r a p o l i s d e r F i s c h e i n e b e s o n d e r e r e l i g i ö s e B e d e u t u n g h a t t e, j a a l s h e i l i g e O p f e r s p e i s e b e s o n d e r s g e w e r t e t w u r d e. D e r F i s c h w a r j e d o c h a l s h e i l i g e s M a h l n u r d e n P r i e s t e r n d e r G ö t t i n v o r b e h a l t e n: d a s s e r i n d e r M y s t e r i e n g e m e i n d e a l s m y s t i s c h e S p e i s e a l l e n I n i t i a n d e n z u g ä n g l i c h g e w e s e n, d a v o n w i s s e n d i e Q u e l l e n n i c h t s.

Beim christlichen eucharistischen Fisch ist das anders: hier ist nicht eine bestimmte Kaste privilegiert für den Genuss der heiligen Speise, alle sind berufen zur Teilnahme an dem mystischen ΙΧΘΥC-Mahl. Die Aberkios-Inschrift bringt dies zum Ausdruck in den Worten: „καὶ τοῦτον (sc. ἰχθὺν) ἐπέδωκε φίλοις ἔσθειν διὰ παντός.“ — Φίλοι sind die Kultgenossen insgesamt, nicht etwa eine bevorzugte Klasse einer religiösen Genossenschaft. Noch im Jahre 1895 hatte A. Harnack den Ausdruck φίλοι für Christen ungewöhnlich genannt[4]) und daraus einen Beweis für den synkretistischen Charakter der Aberkiosinschrift entnehmen wollen. Aber schon 1902 hat er in einem interessanten Exkurs in „die

[1]) Julian. Oratio V (Εἰς τὴν μητέρα τῶν θεῶν) ed. Hertlein Vol. I. Lips. 1875 p. 228.

[2]) L. c.

[3]) Oratio V (p. 229).

[4]) Zur Aberciusinschrift S. 16.

Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Leipzig 1902." S. 301 zu Apg. 27, 3 die Bemerkung gemacht: Es „ist anzunehmen, dass οἱ φίλοι hier dasselbe ist wie das so oft in dieser Schrift vorkommende „οἱ ἀδελφοί." Trotzdem folgt nach ihm „aus dieser einen Stelle keineswegs, dass die Bezeichnung eine technische war." Das ist allerdings richtig. Aber φίλοι ist im Sprachgebrauch der damaligen Zeit gar nicht verschieden von ἀδελφοί; ja beide sind geradezu identisch: redet doch im Octavius des Minucius Felix der Heide Cäcilius seinen Freund Marcus mit Marce frater an.[1]) Ἀδελφός und frater waren im Sprachgebrauch in den Vordergrund gekommen, deswegen kann man aber noch nicht aus dem Wort φίλος auf einen heidnischen oder wenigstens synkretistischen Charakter der Aberkiosinschrift schliessen. Das erscheint mir gerade so gewagt, als wenn man aus dem Worte frater den christlichen Charakter bestimmen wollte. Tatsächlich war ja die Anrede „liebste Brüder" auch bei den Anhängern des Jupiter Dolichenus üblich.[2])

Die religionsgeschichtliche Forschung blieb aber nicht bei dem synkretistischen Charakter der Aberkiosinschrift stehen, sondern nahm sie direkt für den Attiskult in Anspruch. So zuerst G. Ficker, der die Partie mit dem IXΘYC also zu erklären sucht: „Nur die Priester haben bei den Syrern die der Göttin geopferten Fische verzehrt. Dagegen hat nun Abercius seinen Gesinnungsgenossen in den Mahlzeiten, die er mit ihnen hielt, den Fisch vorgesetzt; aber nur als Symbol des Attis hat er den Fisch vorgesetzt und zu essen erlaubt. Es steht deutlich bei Abercius (vs. 15), dass von nun an den Gläubigen der Genuss des Fisches beständig (διὰ παντὸς) erlaubt sein solle."[3]) Es muss also eine Neuerung im Attiskult angenommen werden, um die Grabschrift dafür in Anspruch nehmen zu können. Das ist schon bedenklich für die These. Dazu sind aber noch weitere unbewiesene Voraussetzungen notwendig, die Bezeichnung des Attis als IXΘYC und die Benennung

---

[1]) K. 5 (ed. Halm: CSEL 2, 6).

[2]) CIL. VI, 406 = 30758: fratres carissimos et conlegas hon[estissimos.] Vgl. Fr. Cumont, Die Mysterien des Mithra. 1903. S. 144. A. 1.

[3]) Der heidnische Charakter der Aberciusinschrift [Sitzungsberichte der Kgl. preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1894. I. S. 87—112]. S. 107.

der Kybele als παρθένος ἁγνή, Bezeichnungen, die im gleichzeitigen christlichen Sprachgebrauch für Christus und die Kirche erwiesen sind. — Die Deutung des ΙΧΘΥC auf Attis und der παρθένος ἁγνή auf Kybele waren für A. Dieterich nicht stark genug begründet. Er verstand, wie oben S. 92 bereits dargetan, unter dem ἰχθὺς ἀπὸ πηγῆς den kultisch reinen Fisch, der von einer reinen Jungfrau gefangen sein musste.[1]) Die These seines Lehrers Dieterich hat nun nach scheinbarem Abschluss der Aberkiosdebatten H. Hepding wieder aufgegriffen in einer sonst tüchtigen Studie: „Attis, seine Mythen und sein Kult" (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, herausgegeben von A. Dieterich u. R. Wünsch. I. Bd. Giessen 1903). S. 188. Leider hat er sich in der einschlägigen Partie über den ΙΧΘΥC kaum bemüssigt gefühlt, für die entgegenstehenden Schwierigkeiten einen Lösungsversuch zu bieten. So gesteht er nun zwar die Lesung πίστις als gesichert zu, mit der Erklärung: „Wir werden uns mit dieser Lesung, die weder Harnack noch G. Ficker zu deuten wissen, abfinden müssen."[2]) Man erwartet nun eine befriedigende Deutung, statt dessen liest man einzig und allein den Satz: „Keinenfalls wird der heidnische Charakter der Inschrift dadurch in Frage gestellt."[3]) Nach dieser Art, die Schwierigkeiten durch einfache

---

[1]) Die Grabschrift des Aberkios. Leipzig 1896 S. 40 f.

[2]) Attis. S. 188 A. 4.

[3]) Attis. S. 188 A. 4. — Der Erweis des christlichen Charakters der Aberkiosinschrift in ihrer Gesamtheit fällt nicht in den Rahmen unserer Arbeit. Doch seien hier ausser πίστις, Παῦλος, ἰχθύς, παρθένος ἁγνή, die doch sehr christlich klingen, noch drei Punkte namhaft gemacht: Wenn die Redeweise der Grabschrift vom ποιμήν . . . . „ὀφθαλμοὺς ὃς ἔχει μεγάλους πάντη καθορῶντας" dem christlichen Sprachgebrauch der damaligen Zeit nicht entsprechend dünkt, der beachte Apok. 1, 14: „καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς φλὸξ πυρός." Vgl. 2, 18 und 1, 16: „καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος φαίνει ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ"; ausserdem besonders die christliche Sibylle VIII, 282 bis 285 (ed. Geffcken: GCS: Oracula Sibyllina p. 160), wo es von dem kommenden Messias heisst:

„πάντα νοῶν καὶ πάντα βλέπων καὶ πάντ' ἐπακούων.
σπλάγχνα κατοπτεύσει καὶ γυμνώσει πρὸς ἔλεγχον
αὐτὸς γὰρ πάντων ἀκοὴ καὶ νοῦς καὶ ὅρασις
καὶ λόγος ὁ κτίζων μορφάς, ᾧ πάνθ' ὑπακούει." —

Harnack hat (Zur Aberciusinschrift S. 7) gegenüber Zahn's „eingetragener pa-

Gegenbehauptung zu überwinden, darf man gespannt sein, wie sich die Darreichung des ἰχθύς an die φίλοις d. h. die Kultgenossen den Attismysterien anbequemt. Hepding gesteht hier zunächst zu:

---

storaler Interpretation" an den einfachen Tatbestand erinnert, „dass vom guten Hirten, wie er im 4. Evangelium dargestellt ist, hier nicht die Rede ist." Das mag sein. Ich glaube aber, dass es sich bei ποιμήν um Gott oder näherhin um den erhöhten Christus oder Logos handelt, und von diesem Λόγος-Ποιμήν kann das damalige Christentum sehr wohl so gesprochen haben, wie dies in der Grabschrift der Fall ist. Zum Beweise möchte ich nur auf eine Stelle des bei den christlichen Exegeten des zweiten Jahrhunderts so hochgeschätzten Philo verweisen. De agric. c. 50 s. (ed. P. Wendland, Philonis opera quae supersunt Vol. II. Berolini 1897 p. 105): „οὕτως μέντοι τὸ ποιμαίνειν ἐστὶν ἀγαθόν, ὥστε οὐ βασιλεῦσι μόνον καὶ σοφοῖς ἀνδράσι καὶ ψυχαῖς τέλεια κεκαθαρμέναις ἀλλὰ καὶ θεῷ τῷ πανηγεμόνι δικαίως ἀνατίθεται . . . . καθάπερ γάρ τινα ποίμνην γῆν καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ πῦρ καὶ ὅσα ἐν τούτοις φυτά τε αὖ καὶ ζῷα, τὰ μὲν θνητά, τὰ δὲ θεῖα, ἔτι δὲ οὐρανοῦ φύσιν καὶ ἡλίου καὶ σελήνης περιόδους καὶ τῶν ἄλλων ἀστέρων τροπάς τε αὖ καὶ χορείας ἐναρμονίους ὁ ποιμὴν καὶ βασιλεὺς θεὸς ἄγει κατὰ δίκην καὶ νόμον, προστησάμενος τὸν ὀρθὸν αὑτοῦ λόγον καὶ πρωτόγονον υἱόν, ὃς τὴν ἐπιμέλειαν τῆς ἱερᾶς ταύτης ἀγέλης οἷά τις μεγάλου βασιλέως ὕπαρχος διαδέξεται." Vgl. zur Stelle auch R. Reitzenstein, Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur. Leipzig 1904. S. 116. Ueber die Wertschätzung Philos im zweiten Jahrhundert siehe P. Heinisch, Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese. [Alttestamentliche Abhandlungen herausgeg. v. J. Nickel, Heft 1/2. Münster i. W. 1908]. — Man wollte ferner die βασίλισσαν . . χρυσόστολον χρυσοπέδιλον auf die Kybelestatue im Heiligtum auf dem Palatin oder auf die Juno regina deuten. Man vergass dabei, dass so um die Mitte des zweiten Jahrhunderts von der Kirche gesprochen wurde. Auf sie bezieht bereits Justin den Psalmvers (44, 14, 15): „παρέστη ἡ βασίλισσα ἐκ δεξιῶν σου, ἐν ἱματισμῷ διαχρύσῳ περιβεβλημένη, πεποικιλμένη." Dial. c. 63 (ed. Gg. Archambault. Paris 1909: Textes et documents I, 300). Es ist demnach nicht mehr haltbar, wenn G. Ficker (Der heidnische Charakter der Abercius-Inschrift S. 97 A. 4) im Anschluss an Hermas Vis. 4, 2. 1, wo die Kirche in Gestalt einer Jungfrau mit weissen Gewändern und weissen Schuhen erscheint, behauptet: „Die weisse Farbe passt wohl zu einer Personification einer christlichen Gemeinde, nicht aber das Gold." — Zur Erklärung οἶνον χρηστὸν ἔχουσα mag die Notiz von Interesse sein, die W. R. Paton von Rev. Fath. Germanos, Priester an der griechischen Kirche in Paris erhielt „that in the Liturgy of the Presanctified, during the communion, the choir sings γεύσασθε καὶ ἴδετε ὅτι χρηστὸς ὁ κύριος." (W. R. Paton, Note on the inscription of Abercius: Revue archéologique. Quatrième série. Tome VIII. Paris 1906 p. 93—96; spez. p. 96). Doch trägt (nebenbei bemerkt) die unbewiesene Hypothese Paton's von παρθένος ἁγνή = πίστις nichts zur Erhärtung des christlichen Charakters bei.

„Wir möchten auch gerne wissen, welche Speisen den Mysten gereicht wurden. Leider lassen uns da unsere Quellen ganz im Stich.“ Aber da kann ja die Grabschrift des Aberkios ergänzend eintreten. Wie nach anderen Berichten des syrischen Kultus nur die Priester die gottgeweihten Fische essen durften, so lebte auch der „Attispriester Aberkios von dem reinen Fisch, den eine reine Jungfrau in dem Quell gefangen hatte, ausserdem von Brot und dem aus Wein und Wasser bereiteten Mischtrank, die hier offenbar auch geweihte und den Laien verbotene Speisen sind. Und allen Kultgenossen, die er unterwegs gewann, wurde dieselbe Speise gereicht. *Offenbar weihte Aberkios sie mit diesem sakramentalen Essen und Trinken in seine Mysterien ein.* War dies nur das Einweihungszeremoniell der Attisgemeinde von Hieropolis, ode liegt nicht die Annahme nahe, dass in dem Mystenspruch ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα ebenfalls diese Speise gemeint ist.“[1]) Trotzdem sonst nicht das mindeste von einem mystischen Fischmahl in den Attismysterien bekannt ist, trotzdem sogar nach allen bisher bekannt gewordenen Texten den Verehrern der syrischen Göttin, — das sind doch wohl auch die Mysten — der Fisch als Speise verboten und *einzig und allein dem opfernden Priester gestattet ist*, wird hier ein Mysterienmahl konstruiert, das den Fisch als heilige Speise enthält. Die durch die Texte für den heidnischen Charakter der Grabschrift entstehenden Schwierigkeiten bleiben unberücksichtigt. Mich wundert daher, dass Franz Cumont, entgegen seiner sonstigen Gewohnheit, die nur auf die Aberkiosinschrift gegründete Behauptung H. Hepdings unbesehen übernommen hat,[2]) wo er doch selbst gegen Hepding am christlichen Charakter der Grabschrift festhält.

Wenn nun nach unserer Ausführung auch ein grosser Unterschied obwaltet zwischen dem hl. Fisch im Atargatiskult und dem

[1]) Attis. S. 189 f.

[2]) Les religions orientales dans le paganisme romain. Paris 1907 p. 142. Der Hinweis auf ein sog. Mysterienrelief im Bosnisch-Herzegowinischen Landesmuseum, wo der Fisch auf einer Schüssel in der Mitte des Speisesophas erscheint, verliert viel von seiner Bedeutung durch das damals übliche Schema der Mahldarstellungen. Vgl. darüber unten: ΙΧΘΥС. III. Teil. Archäologische Untersuchung.

eucharistischen Ichthys des Christentums, so soll damit noch nicht jede Beziehung des christlichen Symbols zu dem syrischen Brauch geleugnet sein. Es ist nämlich nicht undenkbar, dass die Redeweise von der Eucharistie als dem Genuss des grossen Ichthys entstanden wäre gerade im Hinblick auf den syrischen Mysterienbrauch der hl. Fischspeise. Die Christen hätten demnach in Opposition zum heidnischen Gebrauch gesagt: Wir haben die wahre hl. Speise, wir haben in der Eucharistie den wahren Fisch, den einen, sehr grossen, welcher uns zu heiligen vermag um vieles besser als die heiligen Fische der Heiden. Wir haben einen Fisch, den nicht bloss einige auserwählte Priester essen dürfen. Unser Fisch wird allen gereicht, den φίλοις. Mir dünkt dies sogar grosse Wahrscheinlichkeit zu haben. Sollte es denn Zufall sein, dass uns das christliche Fischsymbol und zwar in der Gleichung Ἰχθύς = eucharistisches Brot und eucharistischer Wein gerade in einer Gegend zum erstenmale entgegentritt, wo zugestandenermassen der hl. Fisch in der heidnischen Religion eine grosse Rolle spielte? Von Smyrna bis an den Euphrat haben wir Nachrichten über hl. Fische, die in besonderen Teichen gehegt wurden, dem Volke untersagt und nur der Gottheit als heiliges Opfer dargeboten, von den Priestern als Opferspeise verzehrt werden durften.[1])

---

[1]) G. Dittenberger, Sylloge inscriptionum graecarum Vol. II² (Lips. 1900) p. 285 Nr. 584: bietet als Inschrift aus Smyrna: „[Ἰ]χθῦς ἱεροὺς μὴ ἀδικεῖ(ν) μηδὲ σκεῦος τῶν τῆς θεοῦ λυμαίνεσθαι, μηδὲ [ἐ]κφέρειν ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἐπ[ὶ] κλοπῇ. ὁ τούτων τι ποιῶν κακὸς κακῇ ἐξωλείᾳ ἀπόλοιτο, ἰχθυόβρωτος γενόμενος. ἐὰν δέ τις τῶν ἰχθύων ἀποθάνῃ, καρπούσθω αὐθημερὸν ἐπὶ τοῦ βωμοῦ· τοῖς δὲ συμφυλάσσουσιν καὶ ἐπαύξουσιν τὰ τῆς θεοῦ τίμια καὶ τὸ ἰχθυοτρόφιον αὐτῆς βίου καὶ ἐργασίας καλῆς γένοιτο παρὰ τῆς θεοῦ ὄνησις." — Nach Dittenberger, der auf die Weiheinschriften auf Delos hinwies (siehe nächste Anmerkung) ist es kein Zweifel, dass es sich um den Kult der Atargatis handelt. O. Gruppe (Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. München 1906 S. 1585 A. 2) entgegnet freilich hierauf, es könnten diese heiligen Fische „auch Artemis, die einst in Smyrna Hauptgöttin gewesen zu sein scheint, Kybele oder einer anderen Göttin geweiht gewesen sein." Diese Entgegnung hat nicht viel auf sich; denn von heiligen Fischen im Atargatiskult haben wir hinreichend sichere Belege, nicht aber für den Kult der Artemis. Um den hl. Fisch im Artemiskult zu erweisen, genügt die Stelle Athenaeus VIII, 62 (ed. Kaibel Vol. II. Lips. 1887 p. 291) nicht. Die als Worte von Kreophylos gefasste Stelle sagt: „ὁ δ' αὐτοῖς ἔχρησεν ἐνταῦθα οἰκίζειν πόλιν ᾗ ἂν ἰχθὺς δείξῃ καὶ ὗς ἄγριος ὑφηγήσεται κτλ." Wildschwein und Fisch sind

Im phrygischen Hieropolis wird der Atargatiskult nicht unbekannt geblieben sein. Ist er doch in einem ganz ausgedehnten Masse westwärts gedrungen; auf der Insel Delos wurden eine ganze Anzahl Inschriften ausgegraben, worin Anhänger der Atargatis sich und ihre Kinder dem Schutze der Göttin empfehlen.[1]) Sogar ein Römer findet sich daruuter.[2]) Fr. Cumont hat in ausgezeichneter Weise zur Darstellung gebracht, wie die Syrer mit ihrem ausgesprochenen Talent für Handel und Verkehr auch ihren heimischen Kult in die westlichen Gegenden verpflanzten, dass ihre Propaganda auch nach der Unterwerfung ihres Landes in der Kaiserzeit nicht erlahmte, sondern bei dem Interesse der Römer für das Orientalische noch erstarkte.[3]) Von besonderem Interesse ist der quellenmässig geführte Nachweis, dass gerade im südlichen Frank-

wohl Sinnbilder der Jagdgöttin, aber, dass man der Göttin Artemis hl. Fische in Teichen gehalten, davon ist anderwärts nichts bekannt. Selbst wenn dies der Fall wäre, so bedeutet auch dies nicht sonderlich viel, da ja Gruppe selbst (a. a. O. S. 1536 A. 2) zugeben muss, dass die ephesinische Artemis Züge der Göttermutter trägt, sagen wir nur gleich der Kybele-Atargatis, denn beide wurden im Zeitalter der Religionsmengerei betreff der Kultform in Kleinasien nicht besonders auseinandergehalten. — Varro, Rerum rusticarum lib. III, 17, 4 (ed. Keil. Lips. 1889 p. 164): „Nam ut Pausias et ceteri pictores eiusdem generis loculatas magnas habent arculas, ubi discolores sint cerae, sic hi loculatas habent piscinas, ubi dispares disclusos habent pisces, quos, proinde ut sacri sint ac sanctiores quam illi in L y d i a, quos sacrificanti tibi, Varro ad tibicinem [graecum] gregatim venisse dicebas ad extremum litus atque aram, quod eos capere auderet nemo, cum eodem tempore insulas Lydorum ibi χορευούσας vidisses, sic hos pisces nemo cocus in ius vocare audet." — Plinius Nat. Hist. XXXII, 2 (8) (ed. Mayhoff Vol. V. Lips. 1897. p. 54): „Hieropoli Syriae in lacu Veneris aedituorum vocibus parent (sc. pisces), vocati veniunt exornati auro, adulantes scalpuntur, ora hiantia manibus inserendis praebent." Aelian, De natura animalium XII c. 2 (ed. Hercher I [Lips. 1864] p. 291): „κατὰ τὴν πάλαι Βαμβύκην (καλεῖται δὲ νῦν Ἱεράπολις, Σελεύκου ὀνομάσαντος τοῦτο αὐτήν) ἰχθύες εἰσὶν ἱεροί, καὶ κατ' ἴλας νήχονται κτλ." — Lucian, Περὶ τῆς Συρίης θεοῦ c. 45 (ed. Jacobitz Vol. III Lips. 1887. p. 359) „ἔστι δὲ καὶ λίμνη αὐτόθι (sc. Ἱρῇ in Syrien, nicht weit vom Euphrat), οὐ πολλὸν ἑκὰς τοῦ ἱροῦ, ἐν τῇ ἰχθύες ἱροὶ τρέφονται πολλοὶ καὶ πολυειδέες κτλ."

[1]) Bulletin de correspondance hellénique VI (1882) p. 495 Nr. 12; p. 496 Nr. 13; p. 497 Nr. 14; p. 498 Nr. 16, Nr. 17; p. 499 Nr. 18, 19, 20, 21. — Ueber die Verbreitung des Kultus der syrischen Göttin vgl. auch O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. München 1906. S. 1585 A. 2.

[2]) L. c. p. 497 Nr. 15.

[3]) Les religions orientales dans le paganisme romain. Paris 1907 p. 128 ss.

reich, im Rhonegebiet die Syrer so ziemlich im Besitz des gesamten Handels waren.[1]) Auch dort wird der Atargatiskult eine Stätte gefunden haben, wie auf dem Handelsmittelpunkt Delos.

Wenn nun im phrygischen Hieropolis mitten in Kleinasien, wo allenthalben die syrische Göttin durch ein Fischopfer geehrt wurde, und ihre Priester sich durch den Fisch heiligten, zum erstenmal das eucharistische Ichthyssymbol des Christentums begegnet, wenn die zweite den eucharistischen ΙΧΘΥC *darstellende Inschrift aus Autun in Südfrankreich stammt, aus dem wichtigsten syrischen Handelsgebiet des Abendlandes, so lässt dieser Tatbestand kaum mehr an einen reinen Zufall denken. Viel natürlicher erscheint es, das christliche Sinnbild zu verstehen als eine auch im Interesse der Missionstätigkeit ausserordentlich nahe gelegene Opposition*[2]) *gegen heidnische Bräuche, speziell des Atargatiskultes, vielleicht auch — wie im nächsten Paragraphen zur Darstellung kommen wird — des Kultes der Kabiren oder „Thrakischen Reiter".*

Dies scheint mir die richtige Lösung zu sein. Eine direkte Entlehnung des Symbols aus irgend welchen Mysterien wird durch die Stellung der christlichen Schriftsteller den Mysterienkulten gegenüber ausgeschlossen. Man braucht nur einmal die Aeusserungen eines Justin,[3]) Tatian,[4]) Theophil,[5]) Minucius Felix[6]) oder Tertullian[7]) über den hier etwa in Betracht kommenden Kybele-Attis-Kult nachzulesen, um sich hievon zu überzeugen.

Vom Standpunkte der Missionierung jener Gegenden könnte es manchem vielleicht sogar verständlich erscheinen, dass man Jesus, den eigentlichen sehr grossen ΙΧΘΥC nannte, um die Er-

[1]) A. a. O. p. 131 u. p. 283 A. 12.

[2]) Oppositionskulte waren nicht selten; ich erinnere nur an die Kirche S. Teodoro am Palatin. Diese hat doch wohl nur deswegen ihren Platz an den Grundmauern des Kybeletempels, weil der hl. Theodor als Rekrut einen Tempel der Kybele in Amasea angezündet hatte und dafür gemartert wurde. (Ruinart, Acta Martyrum. Ratisbonae 1859 p. 509).

[3]) Justin Apologie I, 27 (ed. G. Rauschen, Florilegium patristicum II [1904] p. 43).

[4]) Tatian. Oratio ad. Graec. c. 8 (ed. Schwartz TU IV, 1 p. 8).

[5]) Theophil ad Autolicum I, 9 (Migne PG 6, 1037).

[6]) Octavius c. 22, 4 (ed. Halm: CSEL 2, 31 s.).

[7]) Ad nationes II, 7 (ed. Reifferscheid-Wissowa: CSEL 20, 107 s.).

innerung an den in einer zweiten Legende genannten Sohn der Atargatis aus dem Volksbewusstsein zu verdrängen — trug doch dieser Sohn der Atargatis selbst den Namen IXΘYC.[1]) Doch käme diese Möglichkeit erst in zweiter Linie in Betracht. Zuzugestehen ist, dass von einer göttlichen Verehrung dieses IXΘYC nichts bekannt ist, dass man auch bis jetzt keinen weiteren Anhaltspunkt hat, um eine Parallele zwischen dem IXΘYC von Askalon-Hierapolis und dem Christus-IXΘYC behaupten zu können, als den blossen Namen. Das eucharistische Fischsymbol würde mit dieser Parallele auch nichts an Klarheit gewinnen, da es sich hier um den Fisch als Speise handelt. Mit unserer Auffassung des IXΘYC als Oppositionssymbol jedoch scheint eine annehmbare Erklärung gewonnen zu sein. Ein Hinweis auf die für das christliche Fischsymbol bisher noch nicht in Betracht gezogenen Mysterien der „Thrakischen Reiter" dünkt mir dies zu bestätigen.

[1]) Athenaeus VIII, 37 (ed. Kaibel Vol. II Lips. 1887 p. 260): „ἡ δέ γε Ἀταργάτις, ὥσπερ Ξάνθος λέγει ὁ Λυδός, ὑπὸ Μόψου τοῦ Λυδοῦ ἁλοῦσα κατεποντίσθη, μετὰ Ἰχθύος τοῦ υἱοῦ ἐν τῇ περὶ Ἀσκάλωνα λίμνῃ διὰ τὴν ὕβριν καὶ ὑπὸ τῶν ἰχθύων κατεβρώθη." Einen Versuch den hier genannten IXΘYC mit Simios zu identifizieren, siehe bei René Dussaud, Notes de mythologie syrienne [Revue archéologique, Quatrième série, tome IV (1904) p. 257]. — Eine Variante der IXΘYC-Legende bietet ein anonymes Aratscholion (Commentariorum in Aratum reliquiae ed. E. Maas. Berolini 1898. p. 261): „Οὗτός ἐστιν ὁ μέγας καλούμενος Ἰχθύς, ὃν κάπτειν λέγουσι τὸ ὕδωρ τῆς τοῦ Ὑδροχόου ἐκχύσεως. ἱστορεῖται δὲ περὶ τούτου. ὥς φησι Κ τ η σ ί α ς εἶναι πρότερον ἐν λίμνῃ τινὶ κατὰ τὴν Βαμβύκην. ἐμπεσούσης δὲ τῆς Δερκετοῦς νυκτός, ἣν οἱ περὶ τοὺς τόπους οἰκοῦντες Συρίαν θεὸν ὠνόμασαν. (οὗτος δοκεῖ σῶσαι αὐτήν). τούτου καὶ τοὺς δύο φασὶν Ἰχθύας ἐκγόνους εἶναι. οὓς πάντας ἐτίμησαν καὶ ἐν ταῖς ἄστροις ἔθηκαν." Vgl. ebenda p 579, wo ein anderes Fragment noch beifügt: „ποιοῦσι δὲ οἱ τὴν χώραν ἐκείνην κατοικοῦντες χρυσοῦς τε καὶ ἀργυροῦς ἰχθύας καὶ ὡς ἱεροὺς τιμῶσι τελείαν περὶ τοῦ συμπτώματος τιμήν." — O. Gruppe (Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. München 1906, S. 1345 A. 3) meint: „Obwohl schlecht bezeugt, stammt doch der Fisch als S. der Taubengöttin sicher aus einer orientalischen Legende: aus derselben schöpften die Gnostiker, die Jesus, den Sohn der Astarte Maria Ichthys nannten." Soll damit das christliche Fischsymbol als gnostische Entdeckung gekennzeichnet werden? Dann wäre der Nachweis am Platze, dass die Gnostiker bereits im 2. Jahrhundert Jesus den Ichthys nannten. Die oben S. 90 A. 4 angeführte Stelle aus dem Religionsgespräch am Hof der Sassaniden, die dem 5. Jahrhundert zugehören mag, genügt hiefür nicht.

§ 12.

Der Fisch als heilige Speise und als eucharistisches Symbol. Fortsetzung.

IXΘYC und der Mysterienkult der „Thrakischen Reiter".

Im letzten Jahrzehnt wurde der religionsgeschichtlichen Forschung eine merkwürdige Denkmälergruppe zugänglich gemacht, zuerst durch T. Antonescu, Cultulu Cabirilor in Dacia. Bukuresci 1899, mit 10 Tafeln (rumänisch), dann in einer viel umfassenderen und kritischeren Weise durch den Direktor der archäologischen Abteilung am Nationalmuseum in Budapest, Prof. Dr. Hampel József, Emlétek és Leletek. Lovas istenségek dunavidéki antik emlékeken. [Archaeologiai Értesitö. Budapest 1903. Bd. XXIII p. 305—365].[1]) Die Denkmäler, um die es sich handelt, sind Täfelchen aus Blei oder seltener aus Stein. Die meisten scheinen als Votivgaben an eine Gottheit bestimmt gewesen zu sein, andere mögen auch als Amulete gedient haben. Die Fundorte verteilen sich hauptsächlich auf die Balkanländen vom schwarzen Meer bis nach Aquileia; nur vereinzelt begegnet ein Stück auch in Italien (Terracina).

Die überaus grosse Liebenswürdigkeit des Herrn Direktors Hampel gab mir Gelegenheit, am 31. Juli, 1. u. 2. August, die reiche Sammlung der Votivtäfelchen im Nationalmuseum zu Budapest im Original zu studieren und die für unseren Gegenstand wertvollsten Stücke nach den Clichés seiner Publikation hier wiederzugeben.[2])

Die meisten Reliefbilder der Täfelchen bringen zwei (jugendliche) Reiter zur Darstellung, die auf eine weibliche Gestalt in der Mitte zureiten. Unter dem Pferde des einen Reiters liegt meist eine Figur (wohl als Mann gedacht), unter dem Pferde des anderen zuweilen ein Fisch (Fig. 6 und 8). Vor der Frauengestalt steht

[1]) Vgl. dazu die Besprechung von Julius Ziehen, Die Kultdenkmäler der sog. „Thrakischen Reiter" [Jahrbuch des kaiserlich deutschen archäologischen Instituts. Bd. XIX (1904). Archäol. Anzeiger S. 11—17.].

[2]) Ich nehme die Gelegenheit wahr, dem Herrn Direktor für seine freundliche Führung und so manchen fördernden Wink meinen herzlichsten Dank auszusprechen. Desgleichen danke ich dem Herrn Assistenten Supka Géza, sowie dem Herrn Custos Edmund Gohl für manche schätzenswerte Behilflichkeit.

ein dreifüssiger Opfertisch, auf dem deutlich ein Fisch zu erkennen ist. Eine Anzahl Tiergestalten: Schlangen am oberen Rand, Löwe, Lamm, Schlange und Hahn im unteren Querstreifen sollen jedenfalls den Mysterienkult symbolisieren. In der überwiegenden



Fig. 6
Relieftäfelchen mit den „Thrakischen Reitern". Im Museum zu Bukarest.
(Hampel S. 325 Nr. 19.)

Mehrzahl der Denkmäler spielt der Fisch die hervorragendste Rolle. Auf dem Täfelchen von Mitrovicza (Fig. 8) erscheint er sogar dreimal: unter dem Reiter zur Rechten, auf dem Tisch der Mahlszene in der Mitte und im unteren Querstreifen links als Symbol.

Welcher Kult wird nun auf diesen Votivtäfelchen zur Darstellung gebracht? — Zunächst werden wir auf die Samothrakischen Mysterien hingewiesen, welche nach dem Zeugnis des Aristides in der damaligen Zeit an Wertschätzung den Eleusinischen Mysterien

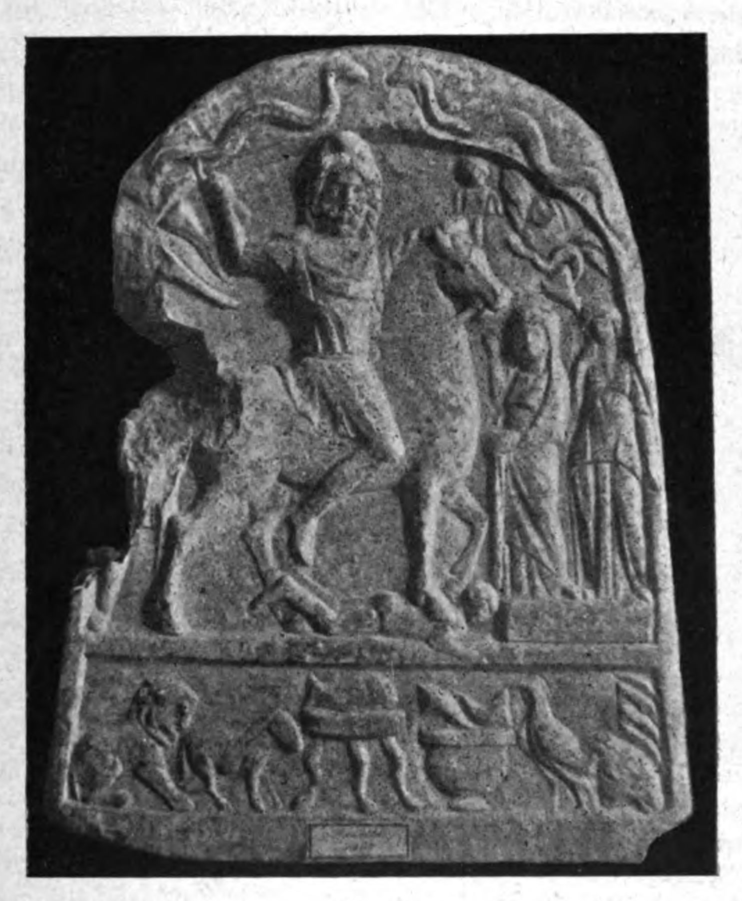


Fig. 7
Relieftäfelchen aus Apulum; jetzt in Hermannstadt (Nagy Szeben).
(Hampel S. 318 Nr. 13.)

nicht viel nachstanden.[1]) In der Zeit, die für unsere Untersuchung in Frage kommt (1. u. 2. christliches Jahrhundert), hatte man bereits die samothrakischen oder „die grossen Götter" (syrisch-phönizisch: kabirim, griechisch κάβειροι) mit den Dioskuren: Kastor und Poly-

[1]) Aristides or. 13 (ed. Dindorf Vol. I. Lips. 1829 p. 308): „Σαμοθρᾷκες ἀγάλλονται τοῖς ἱεροῖς, καὶ ταῦτα πάντων ὀνομαστότατά ἐστι. πλὴν τῶν Ἐλευσινίων."

deukes identifiziert.[1]) Sie sind es, die auf den Täfelchen als die beiden jugendlichen Reiter figurieren.

Pick hatte bereits 1898 die Behauptung aufgestellt, dass der sog. thrakische Reiter in der Kaiserzeit als chthonische Gottheit angesehen worden ist.[2]) Die Votivtäfelchen erheben diese Behauptung nunmehr zur Gewissheit. Auf dem Täfelchen Fig. 7 erscheinen Symbole, die insgesamt an chtonische Gottheiten erinnern. Das untere Feld zeigt den Hahn, der Persephone gegeheiligt,[3]) den Mischkrug, das Zeichen des Dionysos, der ja in der späteren Religionsgeschichte als Erlöser aus der Unterwelt mit den chthonischen Gottheiten in Verbindung gebracht wurde.[4]) Vom Löwen behauptete H. Usener gar, dass er phönikisches und griechisches Bild für den Totengott war.[5]) Die Schlange gilt als Symbol des Grabes und des in ihr waltenden Geistes.[6]) Das Lamm erscheint auf Terrakotten aus Lokroi, wo Hermes es als Opfergabe Persephone zuträgt.[7]) Wie steht es nun aber mit dem Fisch, der auf den meisten Täfelchen eine so bedeutende Rolle spielt. Bei Aelian begegnet die wertvolle Notiz: „Τὸν ἰχθὺν τὸν πομπίλον οὐ μόνον Ποσειδῶνος λέγουσιν ἱερὸν εἶναι, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐν Σαμο-

[1]) Diodor Sic. IV, 48 (ed. Vogel Vol. I Lips. 1888 p. 471 s.). Vgl. Plutarch, Vitae parallelae, Aemilius c. 23 (ed. Sintenis Vol. II Lips. 1853 p. 63): „Οὐ γὰρ ἀπέδωκε τἀργύριον, ἀλλὰ τριάκοντα τάλαντα κερδάνας ἀπὸ τῶν φίλων, ἃ μικρὸν ὕστερον ἔμελλον οἱ πολέμιοι λήψεσθαι, μετ' αὐτῶν διέπλευσεν εἰς Σαμοθρᾴκην καὶ διαφεύγων ἐπὶ τοὺς Διοσκούρους ἱκετεύειν." Pausanias I, 31, 1 (ed. F. Spiro Vol. I. Lips. 1903 p. 85): „Κεφαλῆσι δὲ οἱ Διόσκουροι νομίζονται μάλιστα, Μεγάλους γὰρ σφᾶς οἱ ταύτῃ θεοὺς ὀνομάζουσιν." — Andere Belege bei O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. I. Bd. München 1906. S. 230 A. 14.

[2]) Thrakische Münzbilder (Jahrbuch des kaiserl. deutschen archäologischen Instituts Bd. XIII. 1898. S. 149).

[3]) O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. München 1906 S. 795 A. 8. — Dazu Q. Quagliati, Relievi votivi arcaici in Terracotta di Lokroi Epizephyrioi. (Ausonia. Rivista della società italiana di archeologia e storia dell'arte. Anno III 1909 p. 177).

[4]) O. Gruppe a. a. O. S. 1430.

[5]) Bei Gruppe a. a. O. S. 462 A. 2. Sollte es eine sprachliche Anlehnung an diese Auffassung sein, wenn es I Petr. 5, 8 heisst: „Ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος ὡς λέων ὠρυόμενος περιπατεῖ ζητῶν τίνα καταπιεῖν."

[6]) O. Gruppe, A. a. O. S. 808.

[7]) Q. Quagliati, Relievi votivi arcaici in Terracotta di Lokroi Epizephyrioi (Ausonia III, p. 181 s.).

θράκῃ θεῶν φίλον."[1]) Da im 2. Jahrhundert samothrakische Götter und die „Thrakischen Reiter" oder die Dioskuren identisch sind, so haben wir in den Worten Aelians einen wertvollen Beleg, dass man eine Fischgattung, den ἰχθὺς πομπίλος den Dioskuren als heilig erachtete. Da aber Julian sagt, es herrsche der Glaube, dass der Fisch als Opfergabe nur den chthonischen Göttern genehm sei,[2]) so ist auch hiedurch der Dioskurenkult als chthonischer gekennzeichnet.



Fig. 8
Relieftäfelchen aus Mitrovicza. Im Nationalmuseum zu Budapest. (Hampel S. 349 Nr. 52).

Der Fisch, der auf allen drei von uns reproduzierten Täfelchen erscheint, ist nicht der zufällige Repräsentant einer Mahlzeit, wie das wohl bei manchen römischen Mahlszenen der Fall sein mag: hier ist der Fisch immer und immer wieder allzudeutlich als die heilige Speise eines Mysterienkultes hervorgehoben. Man beachte den Tisch vor der weiblichen Gestalt (Fig. 6); den Tisch zwischen den symbolischen Figuren (Fig. 7). Daraus erhellt, dass auch die

[1]) Περὶ ζώων XV, 23 (ed. Hercher Vol. I, Lips. 1864 p. 382). Die um den Pompilos-Fisch gewundenen Sagen siehe ebenda.

[2]) Julian Oratio V: Εἰς τὴν μητέρα τῶν θεῶν (ed. Hertlein Vol. I. Lips. 1875 p. 229): „τοῦτον (sc. ἰχθὺν) δὲ ὡς χθόνιον πάντῃ μορφῇ τε καὶ τῷ βίῳ καὶ αὐτῷ τῷ τῆς οὐσίας λόγῳ · περιττωματικός τε γὰρ καὶ παχὺς τὴν σάρκα · τῆς ἱερᾶς ἀποκηρύττει τροφῆς. φίλον γὰρ εἶναι πεπίστευται θῦμα τοῖς χθονίοις θεοῖς οὐκ ἀπεικότως. ἀθέατον γάρ ἐστιν οὐρανοῦ τουτὶ τὸ ζῷον, οὐ μόνον οὐ βουλόμενον, ἀλλ' οὐδὲ πεφυκὸς ἀναβλέψαι ποτέ."

Mahlszene auf manchen Täfelchen (vgl. Fig. 8) das heilige Opfermahl zur Darstellung bringen will.

Es ist in den Darstellungen der Kultszenen noch manches rätselhaft, und eine einheitliche Deutung auf einen bestimmten Mysterienkult ist bisher noch nicht gefunden; sie wird auch nicht zu finden sein, solange nicht Denkmäler zu Tage kommen, die durch etwaige Inschriften nähere Erklärungen ermöglichen.

F. Cumont nahm an, dass es sich bei den thrakischen Reitern um einen thrakischen Kult handelt, der in etwa von der Mithrasreligion beeinflusst ist.[1]) Auch J. Ziehen scheint in seiner Erklärung stark nach den Mithrasmysterien hinzuneigen.[2]) Dass eine Beeinflussung von dieser Seite stattgefunden haben kann, wird schon durch die starke Verbreitung des Mithraskultes in den Balkanländern nahegelegt. Dadurch erklärt sich auch die Aehnlichkeit mancher „Reiter"-Täfelchen mit dem Kunsttypus der Mithrasdenkmäler, wie sie z. B. durch Vergleich von Schlange, Mischkrug und Löwe in Fig. 8 mit den gleichen Gestalten auf dem Mithrasrelief von Heddernheim zum Ausdruck kommt. Allein wie erklärt sich das Opfermahl des Fisches? Hier lässt der Hinweis auf die Mithrasreligion im Stich. Die obigen Bemerkungen vom Pompilos-Fisch, der den samothrakischen Reitergöttern heilig war, erklärt hier schon viel mehr. Aber wie steht es mit der Frauengestalt zwischen den Reitern? Vor ihr steht der Opfertisch mit der mystischen Fischspeise. Ist es eine Göttin oder Priesterin? Ich möchte das erstere annehmen und den Fisch in erster Linie als ein Opfer an die Göttin betrachten. Unter der Göttin möchte ich die syrische Göttin Atargatis vermuten, deren Kult ja, wie S. 172 f. gezeigt, in einem ganz besonderen Masse westwärts gedrungen war; hat man doch sogar im nördlichen England beim Vallum Hadriani eine Inschrift gefunden, welche dem Lobe der Göttin von Hierapolis gewidmet ist.[3]) Auf unseren Täfelchen unter der Frauen-

[1]) Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra II p. 526 s.

[2]) Die Kultdenkmäler der sog. „Thrakischen Reiter" [Jahrbuch des kaiserlich deutschen archäologischen Instituts. Bd. XIX (1904). Archäologischer Anzeiger S. 15].

[3]) CIL VII, 759. Vgl. F. Cumont, Les religions orientales dans le paganisme romain. Paris 1906. p. 136.

gestalt Atargatis zu vermuten, werde ich durch den Umstand veranlasst, dass sich die Situation ausnimmt wie ein bildlicher Kommentar zu Athenaeus, der von den Atargatispriestern sagt: „Τοὺς δὲ ἱερεῖς πᾶσαν ἡμέραν τῇ θεῷ ἀληθινοὺς ἰχθῦς ἐπὶ τὴν τράπεζαν ὀψοποιησαμένους παρατιθέναι, ἑφθούς τε ὁμοίως καὶ ὀπτούς, οὓς δὴ αὐτοὶ καταναλίσκουσιν οἱ τῆς θεοῦ ἱερεῖς.“ [1]) Die Priester legen also Fische auf den Tisch als Opfer für die Göttin. Sie selbst halten mit dem Fisch dann heilige Mahlzeit. Alles stimmt mit den Täfelchen zumal auch mit der Mahlszene der Abbildung in Fig. 8. Die Tracht der Reiter, besonders die stets wiederkehrende phrygische Mütze, weist auf morgenländische Beeinflussung hin. Meine Vermutung wurde noch verstärkt, als mich Herr Professor Dr. Hampel gelegentlich einer Aussprache im Budapester Museum noch auf die wichtige Tatsache hinwies, dass seit der Zeit Hadrians eine syrische Kohorte in Intercisa (bei Budapest), dem alten Duna Pentele, stationiert war: die Cohors miliaria Hemesenorum sagittariorum equitata civium Romanorum. [2])

Bis zum Jahre 1906 waren 10 Inschriften der Hemesena bekannt. Der Wichtigkeit wegen sei diejenige, welche die Kohorte für die Mitte des zweiten Jahrhunderts feststellt, hier aufgeführt:

„I(ovi) o(ptimo) m(aximo) pro s(alute) imp(eratoris) M. Aur(elii) Ant(onini) Pii Aug(usti) et genio coh(ortis miliariae) Hem(esenorum) Ant[o]ninianae T. Cl(audius) Procus b(ene)f(iciarius) co(n)-s(ularis) legionis II ad(iutricis) pi(ae) [f]id(elis) Antonin(ianae) imp. Anton(ino) IIII et Cael(io) Balb(ino) it(erum) co(n)[s(ulibus)].“ [3])

Noch im dritten Jahrhundert setzte sich die Kohorte aus geborenen Orientalen zusammen, wie die auf den Militärgrabsteinen genannten Namen beweisen. Da Intercisa Zollstation war, so lag es dem unternehmungslustigen Syrer nahe, der syrischen Kohorte nachzuziehen und unter dem Schutze der syrischen Landsleute den einträglichen Grenzhandel zu betreiben. Mit der syrischen Zuwanderung kamen auch die syrischen Kulte. An Ort und Stelle

---

[1]) Athenaeus Lib. VIII c. 37 n. 346 (ed. Kaibel Vol. II. Lips. 1887 p. 260).

[2]) Siehe dazu Hampel József, Intercisa emlékei (Archæologiai Ertesitö. Budapest 1906, S. 221—274; bes. 222—228).

[3]) CIL III, 10306 aus Duna Pentele. Aehnlich und ebenfalls aus Duna Pentele CIL III Nr. 3331; III, 10303; III, 10304; III, 10307; III, 10318.

fanden sie den Kult des thrakischen Heros, der im 2. Jahrhundert wohl zum Kult der samothrakischen Reitergötter oder der Dioskuren geworden sein mag. Der Kult der „Reitergötter“ mochte der cohors equitata besonders imponieren. Wichtig war besonders die Verehrung des hl. Fisches Pompilos, welchen die Syrer mit dem Kult der Reitergötter verbunden fanden. Sie selbst kannten das der Atargatis gewidmete mystische Fischopfer. Die Aehnlichkeit mochte eine gewisse Verschmelzung der beiden Kulte gebracht haben. Die Grundtypen des auf unseren Täfelchen dargestellten Kultes wären demnach Kult der Dioskuren und der Atargatis. Elemente aus den Mithrasmysterien (Gedanke des heiligen Mahles) und den Mysterien von Eleusis (Verehrung der Unterweltgottheiten) mögen im Zeitalter der Religionsmengerei mit eingeflossen sein.

Die bis jetzt gefundenen Votivtäfelchen weisen ihrer Technik nach ins 3. und 4. Jahrhundert hinauf, sie setzen den dargestellten Kult aber schon einige Zeit bestehend voraus, sodass wir den Thrakischen Reiter-Atargatiskult in den Balkanländern für die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts annehmen dürfen. Der Bestandteil des Fischkultes zeigt nach Osten als seiner eigentlichen Heimat, seine Entstehung fällt in vorchristliche Zeit.

Setzen wir den hier entwickelten Fischkult in Beziehung zum christlichen eucharistischen Fischsymbol, so ergibt sich nach dem Resultat des vorausgehenden Paragraphen keine andere natürliche Erklärung, als dass die christlichen Missionäre im Interesse der Ausbreitung des Christentums ihr heiligstes Geheimnis, die Eucharistie, im Gegensatz zu dem vorgefundenen heidnischen Fischmysterium als das wahre Fischmysterium bezeichneten, und Christus sich vergegenwärtigten unter dem Bilde des ΙΧΘΥC.[1])

[1]) Man mag hier vielleicht vermissen, dass die Katakombenmahlbilder sowie die Sarkophagreliefs mit dem Fisch nicht in das Bereich der Untersuchung gezogen wurden. Das hat seinen guten Grund. Die Mahlbilder selbst bedürfen noch einer kritischen Untersuchung im Zusammenhang mit ähnlichen oder gleichen Mahldarstellungen der antiken Kunst. Der III. archäologische Teil wird das Vermisste nachholen.

(Fortsetzung folgt.)

Ananias und Saphira.

Von ERICH BECKER

I.

Das Musée Calvet in Avignon besitzt ein merkwürdiges, kleines Sarkophagfragment (No. 130), welches als altchristlich angesehen wird. Edm. Le Blant hat es vor 30 Jahren zuerst veröffentlicht (Gazette archéologique 1878 t. IV p. 73 s. - pl. XV), Garrucci nahm es in sein grosses corpus auf (Storia dell'arte cristiana T. V. 1879 pl. 400.9), und ebenso hat Le Blant es später (Les sarcophages chrét. de la Gaule 1886 pl. VIII. 4, u. p. 29 s.) noch einmal besprochen und abgebildet. Neuerdings hat auch Leclercq (in Cabrol, Dictionnaire Fasc. VII. Paris 1905, Spalte 1896) es wieder erwähnt unter Beigabe einer Abbildung (Fig. 510. mässig).

Die Darstellung gilt allgemein als die der Hinaustragung des durch Petrus gerichteten Ananias (Act. 5. 1-11), und zwar als einziges Beispiel dieser Darstellung innerhalb des Gebietes der Sarkophagskulptur.

Derartige Unica — namentlich wenn nur fragmentarisch erhalten — verlangen eine besonders kritische Behandlung. Fassen wir die Darstellung näher ins Auge.

Am hervortretendsten sind bei dieser stark beschädigten Gruppe die Beine einer Figur, deren Oberkörper nicht erhalten ist, vom l. Rand des Fragments ausgehend mit gebeugten Knien nach r. ausgestreckt, von einem Mann im Hintergrund (Vorderansicht) mit Aufgriff der Rechten und Untergriff der Linken gehalten. Ein oder zwei andere Männer müssen den Oberkörper getragen haben. Rechts sehen wir eine Gruppe aus drei Personen bestehend: eine

Gestalt, die sich nach links wendet, und vor der unten links — sehr schlecht erkennbar — eine kleine Figur wohl kniend[1]) (?) jedenfalls gebeugt unter den Füssen des Getragenen dargestellt ist, während ein dritter (in gleicher Grösse wie der erste) links von diesem mehr im Hintergrund steht. Endlich ist noch ganz zur Linken im Hintergrund ein unbärtiger Mann im Profil nach r. zu erwähnen (schwerlich Träger). Ueber ihm der Rest einer Archivolte, während über den Personen r. ein Architravstück, das auf einem Kompositkapitell ruht, angegeben ist.

Mit welchem Recht kann man diese so fragmentarische Scene nun gerade auf die sonst durch kein Sarkophagrelief zu belegende Geschichte vom Tod des Ananias deuten?

Lediglich die bekannte Darstellung der Lipsanothek von Brescia (Garrucci Storia VI taf. 444. — s. u. unter II), wo in der Tat absolut gesichert, kein anderer als Ananias nach r. hinaus getragen wird, hat die analoge Interpretation des Fragmentes von Avignon veranlasst.[2])

Indessen die Deutung nach dieser Analogie ruht auf sehr schwachen Füssen: Lipsanothek und Sarkophagfragment stimmen lediglich in dem einen Motiv überein, dass hier wie dort jemand getragen wird. Wie nun ein einziger Blick auf die beiden Abbildungen lehrt (bei Leclercq 510 u. 511), geschieht es aber doch in sehr verschiedener Weise (Zahl u. Haltung der Träger! die Beine hier zusammengefasst u. von der Seite — dort gespreizt und von oben gesehen!).

Während auf dem Fragment nun die linke Partie der Darstellung fehlt, und kein Vergleich möglich ist, wird hier die ganze r. Hälfte der Darstellung von einer Gruppe eingenommen, die offenbar eng mit dem Vorgang links zusammenhängt, von der aber die vollständige Darstellung der Lipsanothek überhaupt nichts zeigt, ja, die sich überdies auch gar nicht in der Ananiasgeschichte unterbringen lässt! Schon von Garrucci sind Bedenken erhoben,

[1]) Garr. l. c. „genuflesso e supplichevole.“ — „persona incerta.“ Bei Leclercq nicht erkennbar.

[2]) cf. Le Blant (Sarc. de la Gaule p. 29, „On éprouverait quelque embarras pour expliquer cette scène si l'un des basreliefs de la célèbre cassette de B. ne nous l'avait donnée tout entière.“

dass Le Blant bei seiner Erklärung auf diese Gruppe überhaupt nicht einging.

In der christlichen Sarkophagskulptur keine einzige Parallele, mit der Lipsanothekscene, einer ganz singulären Darstellung, nur eine unwesentliche Uebereinstimmung in einem keineswegs kongruenten Bewegungsmotiv und überdies die Hälfte der Darstellung überhaupt nicht zu der angenommenen Geschichte passend — da erhebt sich doch ernstlich die Frage: stammt dieses Fragment denn überhaupt von einem christlichen Sarkophag, oder aber gliedert es sich nicht vielleicht viel besser dem heidnischen Typenvorrat ein?

Finden wir vielleicht auf heidnischen Sarkophagen eine Darstellung — und wenn möglich nicht zu seltene — der das Fragment von Avignon viel evidenter verwandt ist? Jedenfalls, ehe wir eine Deutung acceptieren, die auf einer so unsicheren, partikularen Aehnlichkeit mit dem Produkt eines anderen Kunstzweiges beruht, müssen wir uns nach dieser Seite hin Gewissheit verschaffen.

Unter den mythologischen Scenen der heidnischen Sarkophagskulptur findet sich wohl am häufigsten die Meleagersage dargestellt, und aus ihrem Cyclus ist wiederum der Moment, wo der sterbende Meleager heimgetragen wird, ein sehr geläufiger und beliebter Gegenstand.

Bei Robert (Die antiken Sarkophagreliefs III. 2) finden wir eine Reihe von Darstellungen der Heimtragung Meleagers: 230 a. 231. 271—283. 285—89. 292—95. (299) 300—302 auch 307—308.

Auf den ersten Blick nun fällt die Uebereinstimmung zwischen diesen Meleagerdarstellungen und unserem Fragment in die Augen!

Es handelt sich in den aufgeführten Fällen ausnahmslos um einen Mann, der in horizontaler Lage nach r. getragen wird. Die Zahl der Träger variiert zwischen 2 (285 u. 293) und 4 (288) Männern, jedoch wird die Dreizahl bevorzugt. Unter ihnen wird gerade derjenige, welcher dem erhaltenen Träger auf unserem Fragment entspricht, stereotyp am gleichmässigsten wiederholt. Desgleichen ist auch die Art und Weise, wie dieser Träger beide Oberschenkel zusammen mit der Rechten gefasst hält, hier wie dort dieselbe — völlig abweichend die Lipsanothek, wo hier zwei Träger fungieren, von denen der eine das l., der andere das r.

Bein hält. Was mir aber ausschlaggebend erscheint, ist der Umstand, dass bei Meleager ständig dem Zuge König Oeneus voranschreitet: den Transport überwachend, wendet er sich dabei zurück, eine Gestalt, die sich genau mit der entsprechenden, unerklärten Person auf dem Fragment deckt.

Die übrigen Nebenpersonen sind nicht festgelegt und werden auf den einzelnen Repliken beliebig variiert.

Gewöhnlich bieten die Meleagerdarstellungen nun noch einen Träger, der meist knabenhaft klein gebildet, zudem gebeugt und in Seitenansicht gegeben, auf seinen Schultern die Füsse Meleagers trägt. Er fehlt auch auf unserer Darstellung nicht: denn nur so scheint mir sich die nur undeutlich erkennbare, oben erwähnte Gestalt, die Garrucci an die Blutflüssige resp. das kananitische Weib erinnerte, erklären zu lassen. Da der Träger im Hintergrund in unserem Falle auch mit der Linken die Füsse in ihrer unteren Partie stützt, ist die Funktion des gebücktgehenden Trägers nicht so unentbehrlich wie bei anderen Repliken, aber fortlassen wollte ihn der betreffende Steinmetz auch hier nicht.

Erwähnt sei vollends noch, dass bei den Meleagerdarstellungen im Hintergrund ohne bestimmte Regelung in freier Variation bald ein Stück Stadtmauer oder ein Grabmal, bald ein an Pfeilern ausgespanntes Parapetasma begegnet. So bietet also auch die Architektur unserer Replik nichts auffälliges.

Mir will es demnach scheinen, dass wir berechtigt sind, mit dem Grade von Sicherheit, der uns bei fragmentarischen Scenen, und vollends bei schlecht erhaltenen überhaupt, erreichbar ist, das Fragment von Avignon den antiken Meleagerscenen einzureihen.[1])

[1]) Wer trotz obiger Ausführungen an der traditionellen Deutung auf Ananias festhalten will, müsste eine sehr weitgehende Abhängigkeit von dem antiken Muster zugeben — grösser als wir sie sonst irgendwo finden — und eine Aehnlichkeit zudem, die nach der heidnischen Seite hin weit stärker wäre als nach der einzig gesicherten christlichen Darstellung (Lipsanothek). Endlich aber bliebe die Gruppe rechts eine schwere crux. Hier eine neue, unabhängige Scene beginnen zu lassen, ist eine Gewaltsamkeit. Garrucci hätte eher noch als an die genannten Personen, an die Lazarusschwester erinnern können. Aber für die Lazaruserweckung gab es einen festen Typus, und in dem Getragenen etwa Lazarus, den Jüngling von Nain u. a. zu erblicken, sind — wenn auch an sich nicht unmöglich — so doch mangels jeglicher Analogie ebenso unberechtigte Deutungen wie der Gedanke an eine „Pietà“.

Damit aber scheidet dieses Fragment aus dem christlichen Typenvorrat aus, mit dem christlichen Seitenstück zu der Bestrafung des Ixion, Tantalos, der Danaiden, woran Le Blant dachte, ist es nichts, und das ‚petit probleme', welches er offen lässt, hat sich in anderer Weise gelöst.

II.

Wir wenden uns der Lipsanothek von Brescia[1]) zu. Dass wir unter den zahlreichen originellen Typen dieses unschätzbaren Kästchens auch der Ananias-Saphirascene als einem Unicum der älteren Kunst begegnen, hat nichts befremdendes an sich. Als vielleicht eindrucksvollste Scene der Lipsanothekreliefs, und durch Grösse der Figuren ausgezeichnet, verdient die Scene aufmerksame Beachtung.

Zur Linken sehen wir die zeitlich spätere Scene, Petrus mit Saphira, als Hauptscene gefasst. Vor dem sitzend dargestellten Apostel steht des Ananias Weib. Trefflich kommt zum Ausdruck die sichere Ruhe des Petrus, kontrastierend mit der Unsicherheit der Schuldbewussten. Zwischen beiden am Boden, „zu des Apostels Füssen" das corpus delicti, ein ansehnlicher Geldsack. „Um so viel?" scheint der Apostel zu fragen — „Ja um so viel", scheint Saphira heuchelnd mit einer Handbewegung zu bestätigen. Aber besser wohl noch ist an den Moment etwas später zu denken, das Petruswort: „sie werden (auch) dich hinaustragen". Dann ist in der bekannten Weise zur Verdeutlichung ein zeitlich entfernter Vorgang (der Vergangenheit) unmittelbar der Darstellung beigefügt, etwa wie bei der Ansage der Verleugnung der Hahn (der gegen Morgen ein so bedeutsames Zeichen für Petrus sein wird) in die zeitlich frühere Scene einbezogen erscheint.

So finden wir hier das Ereignis, das sich vor etwa drei Stunden (Vers 7) abgespielt hat, in einer künstlerisch durchaus

[1]) Abb. bei Garr. VI taf. 444., bei Leclercq l. c. fig. 511 etc. Eine würdige Publikation der Lipsanothek ist dringendes Desiderat. Man streiche einmal in Gedanken alle die Unica, die sie uns bietet — wie viel ärmer würde uns sofort der altchristliche Typenvorrat erscheinen, wäre uns dieser Kasten nicht aufbewahrt geblieben!

berechtigten Weise unmittelbar angeschlossen zur Rechten. (Beachte auch das: ἰδοὺ οἱ πόδες τῶν θαψάντων τὸν ἄνδρα σου ἐπὶ τῇ θύρᾳ v. 9. — aber die zurückgekehrten Jünglinge, wie es hier gemeint sein wird, darzustellen wäre viel weniger eindrucksvoll gewesen).

Vier Träger sind mit Ananias dargestellt, zwei dieser Jünglinge tragen den Oberkörper, je einer hat ein Bein gefasst. Die Gruppe der Jünglinge ist gut gelungen, jedenfalls wesentlich besser als etwa diejenige bei der Gefangennehmung Christi auf dem Deckelrelief, wo trotzdem die Fünf in einem Glied gereiht stehen, bei dem mittleren (mit dem grossen Schild) — die Beine vermisst werden!

Nur die Frage wäre etwa noch zu beantworten, ob die Darstellung des getragenen Ananias der Lipsanothek von den oben besprochenen Meleagerdarstellungen beeinflusst sein kann. Die Frage muss darum wenigstens gestellt werden, weil es sich uns ergab, dass ein Sarkophagfragment, das seiner „Aehnlichkeit“ wegen bisher stets mit der Lipsanothekscene zusammengestellt und gemeinsam gedeutet wurde, mit höchster Wahrscheinlichkeit als Heimtragung des Meleager zu deuten ist.

Bei den Meleagerdarstellungen ist nun die Dreizahl der Träger typisch, selten dass wir vier (oder auch 2) Trägern begegnen. Auch die Art, wie diese vier sich in unserm Falle ihrer Aufgabe entledigen, ist nicht so zum Ausdruck gebracht, dass eine Abhängigkeit nahegelegt wäre. Namentlich ist das charakteristische Motiv des vordersten Trägers (der Lipsanothek) unter den uns bekannten, heidnischen Typen nicht nachzuweisen: hier trägt der betreffende Diener stets die Beine Meleagers auf seinen Schultern, und höchstens sein Kopf wird zwischen jenen sichtbar, nie aber begegnen wir ihm in der Weise der Lipsanothek zwischen den gespreizten Beinen des Toten resp. Sterbenden stehend. Bei Meleager besteht immer die Tendenz, die geschlossen gefassten Beine darzustellen: sicherlich ein sehr viel edleres Motiv, recht wohl möglich, dass das nicht ganz würdige, geschäftsmässige Hinausschleppen des Leichnams des Gerichteten auf der Lipsanothek durchaus in der Absicht des Künstlers lag. Der schlaff herabfallende rechte Arm des Ananias ist zu sehr das natürliche und

gegebene Motiv, als dass die Uebereinstimmung in diesem Zuge mit Meleager auffallen könnte. Höchstens dürfte man in dem Motiv des im Todeskampf in die Höhe gestreckten, linken Armes, das bei Ananias ein wenig befremdet, eine Reminiscenz an einen typischen Zug der Meleagerdarstellungen erblicken, aber zu viel Gewicht wird man auch darauf nicht legen wollen.

Somit kann uns die Darstellung der Lipsanothek in jeder Beziehung als eine Schöpfung gelten, der wir sonst nichts anderes zur Seite zu setzen haben.

Warum stellte der Künstler der Lipsanothek nun diese Scene dar? Die Frage mag bei dem äusserst reichen Typenvorrat aus der biblischen Geschichte, der dem Künstler zu Gebote stand, überflüssig dünken, und doch dürfte es, wie sich zeigen wird, interessant sein der Frage nachzugehen, was man an dieser Scene wohl als das eigentlich Bedeutsame ansah.

Wir müssen zu diesem Zweck einen Blick auf die umgebenden Scenen tun.

Zur Linken finden wir — so wohl allgemein angenommen — die Transfiguration dargestellt. Die Nebenfiguren r. u. l. von dem Verklärten aber sind nicht die Apostel sondern, wie schon die Zweizahl es nahelegt und die Beischriften der Mosaikdarstellung von S. Apollinare in classe in Ravenna[1]) es bestätigen: Moses und Elias. Es ist die Unterredung des biblischen Textes dargestellt; die Jünger mussten in diesem Fall aus Platzmangel fortbleiben (auf dem Mosaik 3 Lämmer). Zu dieser Deutung stimmen auch die Typen: während Petrus rechts bärtig erscheint, ist Moses auch sonst auf der Lipsanothek bartlos.

Einer jener drei Jünger aber, die des Anblickes der Verklärung Christi gewürdigt wurden, erscheint in der unmittelbar rechts an-

[1]) Vgl. hierüber A. de Waal. Zur Ikonographie der Transfiguration in der ält. Kunst. R. Q. S. 1902 p. 26 s. — Auch die Hand Gottes in den Wolken ist dem Mosaik und der Elfenbeindarstellung gemeinsam. Sollte übrigens — — auf den Gedanken führen die Wellenlinien, die auf der Lips. unter den Füssen der drei Gestalten erscheinen — nach dieser Analogie etwa auch das rätselhafte, noch nicht publizierte Fragment in der Vorhalle von S. Maria in Trastevere zu erklären sein? Auf keinen Fall stellt es e. „Bedrängung“ dar (gegen Grousset).

schliessenden Scene in bedeutungsvoller Funktion — Petrus. Das dürfte schwerlich Zufall sein. Schon darum nicht, weil man es überhaupt liebte, Moses- und Petrusscenen nebeneinander zu stellen: die bekannte Typologie Moses-Petrus[1]) gehört ja vom 4. Jahrhdt. an zum eisernen Bestand der altchristlichen Kunstübung. Besonders bedeutsam aber empfand man gerade die Begegnung der Repräsentanten des Alten und Neuen Bundes bei jenem Ereignis der Transfiguration. Belege hierfür bietet uns die syrische Literatur, so Ephräm der Syrer[2]), wenn er von der Verklärung Christi sagt:

„Da schauten die Fürsten des Alten Bundes die Fürsten des Neuen. Es erblickte Moses, der Heilige, Simon, den Geheiligten, der Hausverwalter des Vaters den Stellvertreter des Sohnes." Ein anderer Beleg in einem liturgischen Gebet (bei der Weihe des Chrisams) d. jakobit. Syrer.[3])

Es nimmt hiernach nicht Wunder, wenn uns nun auch in dem Streifen unter den besprochenen Scenen weitere Mosesscenen begegnen, (die 1. und 2. aus der Jugendgeschichte, die 3. wohl mit Sicherheit als Mahl in der Wüste zu deuten).

Wir sehen zunächst links die Darstellung der Auffindung des Moses, die uns zum erstenmal in der altchristlichen Kunst begegnet, formal merkwürdig erinnernd an antike Gemmenbilder von bisher noch unsicherer Deutung.[4])

Rechts davon nun sieht man — genau unterhalb des sitzenden Petrus dargestellt: Moses tötet den Aegypter, der älteren Kunst gleichfalls völlig unbekannt. Merkwürdig, dass gerade diese Episode an dieser Stelle begegnet, noch merkwürdiger aber der Realismus, ja wir müssen sagen: die Brutalität des Fusstrittes (die Rechte des Moses ist ausserdem zur Faust geballt) — in der Tat

[1]) Auch nur die Literatur über diesen Gegenstand hier anzuführen, würde zu weit gehen. Verweisen möchte ich auf die klaren und sachlichen Ausführungen von C. A. Kneller: Moses und Petrus. Stimmen aus Maria Laach 60 p 237—57. Kneller hat sich ein grosses Verdienst erworben, indem er als erster auch die literar. Belege gesammelt hat. — Ich bin an anderer Stelle (Das Quellwunder des Moses in der altchristl. Kunst. Strassburg 1909. S. 131 ff.) näher auf die Frage eingegangen; daselbst auch die Literaturnachweise.

[2]) Opp. graec. II (Romae 1743), 44. cf. bei Kneller l. c.

[3]) Iacobitarum Rituale in consecratione chrismatis cf. b. Kneller l. c.

[4]) Furtwängler, Antike Gemmen III. 296. Fig. 155, 156.

eine höchst befremdliche Darstellung, die hier unter die Petrusscene gesetzt wurde. Mir scheint nun aber, dass gerade dieses Bild der unteren Reihe das hebräische Vokalzeichen ist, das uns den oberen Bildertext richtig lesen lässt! Ich stelle neben dieses bildliche Zeugnis ein literarisches. Bei Clemens Alex. Stromat. I. cap. 23[1]) lesen wir:

> φασὶ δὲ οἱ μύσται λόγῳ μόνῳ ἀνελεῖν τὸν Αἰγύπτιον (sc. Moses) ὥσπερ ἀμέλει ὕστερον Πέτρος ἐν ταῖς Πράξεσι φέρεται τοὺς νοσφισαμένους τῆς τιμῆς τοῦ χωρίου καὶ ψευσαμένους λόγῳ ἀποκτείνας — — —

Eine sehr merkwürdige Stelle! und von hier aus dürfte sich wohl der Weg zur Lösung der oben gestellten Frage öffnen.

Die jüdische Ueberlieferung empfand schon früh den in der Bibel berichteten Mord, den Moses begangen — wennschon aus dem edlen Motiv des Gerechtigkeitsgefühls entsprungen und ein energisches Eintreten für die unterdrückten Brüder, so doch eine Manifestation ungebändigten Jähzorns — als einen dunklen Flecken am Lebens- und Charakterbild des grossen Gesetzgebers, den man auf jede Weise wegzuwaschen bemüht war, indem man die Sache entweder einfach verschwieg oder aber wegzudeuten suchte.

Artapan[2]) und auch Josephus verschweigen das Ereignis, das uns Ex 2. 11—15 erzählt wird, mit voller Absicht. Dafür hat Artapan eine Geschichte, in der sich Moses in die Lage versetzt sieht, aus Notwehr den Chanetot zu töten, und ferner einen Bericht, nach welchem Moses den Pharao durch ein Wort (den Namen Gottes), getötet, ihn dann aber sofort wieder belebt haben soll. Der frei erfindende oder solche Erfindung verbreitende Artapan konnte sich in seinem abenteuerlichen Tendenzroman solche Freiheiten erlauben. Anders, wo es sich um Midrasch handelt. Hier hiess es, den Bericht Ex. 2. irgendwie „richtig“ zu interpretieren. Was Artapan dem Pharao von Moses geschehen lässt, die Tötung durch Aussprechen eines Wortes (nicht aber auch die Wiederbelebung) das ist es, was die jüdischen Erklärer hier unter-

[1]) Migne P. gr. 8 Spalte 900. — Ausgabe der K. V. Kommission d. Kgl. Pr. Akademie d. Wiss. Stählin, Clem. Alex. II. p. 96.

[2]) In den Excerpten des Alex. Polyhistor bei Euseb. praep. evang. IX. c. 18. 23. 27. Vgl. Müller, Fragm. hist. graec Bd. III. Freudenthal. Hellenist. Studien (1. 2) p. 231 ss.

legten, und auf diese Art von Interpreten[1]) bezieht sich die oben mitgeteilte Notiz des Clemens Alexandrinus: φασὶ δὲ οἱ μύσται.

Vergebene Mühe! die Ausflüchte der jüdischen Ausleger halfen nichts, und „alle Wohlgerüche Arabiens“ vermochten den Flecken nun einmal nicht fortzubringen: das wahre Bild kam unter der Uebermalung doch immer wieder zum Vorschein, und gerade von christlicher Seite wurde der biblische Tatbestand[2]) den Fiktionen jüdischer Nationaleitelkeit und Anmassung siegreich entgegengehalten.[3]) Das beweist uns die Nachricht bei Clemens, das beweist uns aber andererseits auch — vielleicht schon nach älteren Vorlagen — die bildliche Darstellung der Lipsanothek: ein schlichter Redegestus bei Petrus, ein roher, brutaler Fusstritt bei Moses darunter, beides im denkbar stärksten Kontrast und differenziertem Massstab — das kann nicht zufällig sein! Nein, Bild und Gegenbild sind voll beabsichtigt, und die *Moses-Petrusvorstellung*, die wir aus monumentalen und literarischen Zeugnissen zur Genüge kennen, *hat hier auf der Lipsanothek ihren Kulminationspunkt erreicht*, die Koordinierung der Sarkophagplastik ist hier geschwunden, und der Führer Israels steht tief unter dem Apostel: nicht durch ein Wort, sondern durch Gewalt und ohne göttliche Vollmacht hat Moses im Jähzorn den Aegypter erschlagen — wie anders das Gottesurteil über Ananias und Saphira: entseelt sank der Frevler zu des Apostels Füssen nieder, und das gleiche Schicksal trifft seine Frau mit ihm, aber es geschieht als Gottesgericht — ἀμέλει.

Das war es, was der, der die Lipsanothek schuf, oder der,

[1]) Die genaueren Nachweise bei Stählin l. c. p. 96 Anm. zu 6. Ferner Freudenthal l. c. p. 172 u. 145. Endlich auch Eisenmenger, Entdecktes Judentum I. p. 165.

[2]) Ohne dass auf die jüdischen Interpretationsversuche hingewiesen würde, behandelt Augustin einmal dieses Problem des Lebens Moses (contra Faustum l. XXII. cap. LXX Migne P. L. 42. 444 45). Augustin, der solche vitia bei den animae virtutis capaces ac fertiles als Vorboten späterer besonderer Tugenden erklärt, zieht zum Vergleich neben Paulus-Saulus (des grossen Kirchenvaters eigenes Leben bot das treffendste Beispiel!) beachtenswerterweise zum Vergleich wiederum — Petrus heran, der das Schwert zog, ohne dass es ihm befohlen war.

[3]) Ueber die Verbreitung z. B Artapans s. Freudenthal p. 169.

dessen Vorlagen er benutzte, in der Geschichte von Ananias und Saphira zum Ausdruck bringen wollte.

Ueber die Moses-Petrusverbindung hinaus noch weitere Zusammenhänge zwischen den Einzelscenen der Rückseite aufzusuchen, scheint mir nicht angezeigt: die grosse Petrusscene war der Krystallisationspunkt, an den sich die besprochenen Bilder ungezwungen anschlossen; für die Wahl der übrigen Scenen wird keine so bestimmte Norm erkennbar. Nur dass unmittelbar auf das Ende des Ananias auf dem Streifen rechts daneben dasjenige des Judas folgt, ist selbstverständlich volle Absicht. Diese beiden Verräter gehören in jeder Beziehung zusammen, bei dem einen wie dem anderen handelte es sich um Geld, und beiden ward jäh ein Ende mit Schrecken, wie wir es hier zusammengestellt finden (als weitere Vergleichspunkte beider beachte noch den ἀγρὸς Matth. 27. 7. u. 8 und das χωρίον Act. 5. 8, endlich auch den Satan Act. 5. 3 mit Luc. 22. 3 und Joh. 13. 27).[1])

So würde auch an sich nichts hindern, in der Verwünschungsformel der uns von Lupi[2]) mitgeteilten Inschrift die von ihm vorgeschlagene Konjektur SAFFIRE ET IVDAE anzunehmen, aber trotz dieser Möglichkeit bleibt es doch wahrscheinlicher, dass neben dem Namen der Saphira derjenige ihres Gatten stand.[3])

Wir begnügen uns mit diesen Ausführungen; mancherlei mag sich zur Vervollständigung des hier skizzierten Bildes noch hinzufügen lassen.

Nur auf einen Punkt sei zum Schluss noch hingewiesen.

Wie Kneller gezeigt hat, ist gerade für Syrien die Moses-Petrusvorstellung literarisch gut — und älter und reicher wie anderswo — belegt. Wie schon oben erwähnt, wurde auch gerade hier auf die denkwürdige Begegnung des Moses und des Petrus anlässlich der Transfiguration Nachdruck gelegt. Es würde also nach allem, was wir hier gefunden, vortrefflich passen, wenn auch in der bildenden Kunst gerade ein syrisches Zeugnis den

[1]) Quanta in hoc quoque facinoris ac supplicii similitudo concurrit! Joh. Cassianus (de coenob. institut. I. VII. c. 25. Migne P. L. 49. 316/17). Bei C. und auch schon bei Chrysostomus häufige Bezugnahme auf die Ananiasgeschichte.

[2]) Severae martyris epitaphium p. 24.

[3]) So auch Leclercq l. c., der Spalte 1897 diese Inschrift vollständig gibt.

Kulminationspunkt der Moses-Petrusvorstellung brächte. Strzygowski (Kleinasien, ein Neuland der Kunstgeschichte p. 213/14) hat schon auf die unleugbare Uebereinstimmung der architektonischen Bestandteile der Vorderseite der Lipsanothek mit syrischen Bauten hingewiesen. Und so scheinen sich denn die Momente zu mehren, die für Syrien als Heimat der Lipsanothek von Brescia sprechen.

Noch einmal zur Legende des hl. Karterios.

Von J. COMPERNASS.

Wenn die katholische Kirche ein neues Gotteshaus erbaute, hatte sie schon recht frühzeitig die Gepflogenheit, dieses auf den Namen eines mit der Oertlichkeit eng verbundenen Blutzeugen zu weihen. Es herrschte hierbei keine Vorschrift, etwa nur einen einzelnen Heiligen zum Patrone der Kirche zu wählen; es konnten auch zwei und noch mehr Heilige ihren Namen zur Weihung hergeben. Beispiele für dies Verfahren lassen sich in grosser Fülle beibringen. In nachkonstantinischer Zeit begegnen auch Weihungen auf den Namen der ἁγία Τριάς, wenn dies auch nicht eben häufig. Schwer würde es uns fallen, mehrere Beispiele für eine Weihung in der Form τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ in glaubwürdiger Quelle ausfindig zu machen. Wir wären sehr dankbar, wenn sich solche fänden; denn diese würden beweisen, dass die Weihung in die Zeit vor Konstantin den Grossen gefallen sei. Ganz unerhört aber, wenigstens für die Zeit nach Konstantin, ist die Weihung einer Kirche ἐπ' ὀνόματι τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ τῆς μητρὸς αὐτοῦ, von welcher uns die Acta s. Carterii Cappadocis berichten p. 4, 10 ff. Ich habe mich bemüht, aus dem bisher publizierten Aktenmateriale ein Analogon beizuschaffen; es war umsonst. Die Erklärung liegt nicht allzu weit ab: die orthodoxe Kirche hatte vor Weihungen in dieser Form eine instinktive Abneigung, weil sie zu unbestimmt gehalten und auch für heidnischen Brauch geeignet war, zudem die Anreihung mehrerer Namen zur Zeit des Synkretismus üppige Blüte getrieben hatte. Wird man nun darum den Bericht

unserer Legende für eine plumpe Fälschung erklären, weil sich in nachkonstantinischer Zeit, für welche unsere Zeugnisse reichlicher auftreten, ein Beleg für diese Form nicht beibringen lässt? Das könnte nur ein ganz unhistorischer Kopf fertig bringen. Unsere Legende bietet uns hier ein kostbares Zeugnis für eine Zeit, die vor Konstantin liegt, für ein Verfahren, das die Kirche nicht gern, aber in weiser Vorsicht und gezwungen dennoch zuweilen anwendete, namentlich an Oertlichkeiten, deren Kult uralt und dazu noch an gewisse staatliche Vergünstigungen geknüpft war. Freilich für derartige Ueberlieferungen in Legenden muss man ein scharfes Auge haben; denn nur ganz undeutlich lassen sich noch die ursprünglichen Züge des alten Bildes unter der neuen Form wiedererkennen.

Wenn unsere Legende berichtet: Ταῦτα μαθὼν καὶ ὁ μακάριος καὶ ἅγιος Καρτέριος ὁ πρεσβύτερος ἀποφυγὼν τὴν πόλιν. τοὺς θορύβους, τὰ δικαστήρια ἦλθεν ἔν τινι τόπῳ καὶ διῆγεν μέσον Γαλατίας καὶ Καππαδοκίας. καὶ ποιήσας ἑαυτῷ εὐκτήριον οἶκον ἐπ' ὀνόματι τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ τῆς μητρὸς αὐτοῦ ἐδίδασκεν ἐν αὐτῷ τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ, so ist dies eben Legendensprache. Der geübte Forscher wird mit der grössten Vorsicht den alten Kern blosslegen und das Gewonnene nun nicht als unbrauchbare Verwechselung beiseite werfen, sondern mit monumentalen und inschriftlichen Zeugnissen in Verbindung bringen. Ich habe in dieser Zeitschrift vom Jahrgang 1906 schon klar gelegt, wie die Ueberlieferung in unserer Legende betreffs der Gedächtniskirche unseres h. Karterios aufzufassen sei: es ergab sich, dass die Gedächtniskirche des hl. Karterius in Kaisareia nicht erst neu erbaut worden, sondern ein uraltes Serapeum war, welches der Bischof der Stadt auf den Namen des Heiligen umgeweiht hatte. Uebertragen wir dieses Verfahren auf unsere Stelle, welche die Weihung der Kirche ἐπ' ὀνόματι τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ τῆς μητρὸς αὐτοῦ bezeugt, so werden wir mit bestimmter Sicherheit als Resultat gewinnen: im 4. Jahrhundert, jedenfalls vor der Einführung des Christentums als Staatsreligion, bestand auf der Grenze von Galatien und Kappadokien ein uraltes Heiligtum, das zur Zeit des Synkretismus zwei heidnischen kappadokischen Gottheiten geweiht war. Der Begründer der christlichen Gemeinde von Basilica Therma benutzte die Gelegenheit, wo heidnisches

Volk zur Verehrung seines Heiligtumes in grosser Anzahl hinpilgerte, die Menge im christlichen Glauben zu unterweisen und zu bekehren. Als ihm dies gelungen war, beseitigte er nicht mit roher Gewalt jede Erinnerung an die Vorzeit, sondern beliess dem neu gewonnenen Volke nicht nur sein altes Heiligtum als christliches Bethaus, sondern machte noch die weitgehende Einräumung der Weihung desselben in einer Form, welche der alten nicht ganz unähnlich sah, um das Volk durch die Erinnerung an ihr liebgewonnenes Εἰδωλεῖον um so leichter und sicherer zu fesseln.

An welche kappadokischen Gottheiten dürfte man denn am allernächsten als ursprüngliche Eigentümer unserer Kirche denken? Unsere Legende berichtet weiter p. 4, 20 ff.: μαθὼν τις ἀνὴρ πονηρὸς καὶ εἰδωλολάτρης, Μακεδὼν τοὔνομα, ἐκ τῶν Θερμῶν τῶν Βασιλικῶν τυγχάνων, καταλαμβάνει τὴν τῶν Καισαρέων πόλιν καὶ εὐθὺς πρὸς τὸν ἡγεμόνα λέγει Θαυμασιώτατε καὶ μεγαλοπρεπέστατε ἄρχων, ὡς ἐπίστασαι καὶ πρὸ τῶν ἐμῶν λόγων, ὅτι οἱ αὐτοκράτορες παρεκελεύσαντο θεσπίσαντες μηδαμῶς προσκυνεῖσθαι τὸν λεγόμενον Χριστόν, ἀλλὰ μᾶλλον ἀδιαλείπτως θύειν τῷ Σέραπι καὶ Ἀπόλλωνι καὶ Κρόνῳ Διΐ τε και τῇ Ἀθηνᾷ καὶ τῇ μεγάλῃ Ἀρτέμιδι. Man wäre versucht, aus der genauen Angabe, die der νεωκόρος Makedon über die zu verehrenden Gottheiten macht, zu schliessen, dass nur Διΐ τε καὶ τῇ μεγάλῃ Ἀρτέμιδι, die ursprünglich kappadokischen Gottheiten gewesen sein könnten, und dass mit diesen die übrigen genannten als θεοὶ σύνναοι verbunden gewesen seien, ursprünglich aber nichts mit unserem Heiligtum zu schaffen gehabt hätten. Aber dieser Annahme steht gegenüber, dass solche θεοὶ μέγιστοι, wie sie Makedon p. 5, 8 bezeichnet, nicht auf entlegenem, einsamem Grenzgebiete, sondern nur in grösseren Städten, wo die Staatsopfer dargebracht zu werden pflegten, verehrt werden konnten. Wir werden die genaue Angabe der Gottheiten, welche der Schriftsteller dem νεωκόρος Makedon in den Mund legt, wohl als Reminiszenz aus anderen legendären Schriften betrachten müssen, günstigenfalls auf eine in der Nähe des Heiligtums befindliche Inschrift zurückzuführen haben, die mit den beiden in Betracht kommenden Gottheiten nichts zu tun hat. Für die Lösung unserer Frage können ausschliesslich nur solche Gottheiten in Betracht kommen, welche nachweislich auf dem uralten Confinium zweier national getrennten

Provinzen verehrt wurden; denn nur so können wir mit Erfolg dem Fehler einer vagen Vermutung aus dem Wege gehen.

Ein zuverlässiger Gewährsmann für den Ausgang der hellenistischen Epoche und den Anfang der Kaiserzeit, Strabon, dem wir ohne Bedenken in allen Dingen Glauben schenken dürfen, welche sich auf die angrenzenden Länder seiner Heimat beziehen, berichtet uns zu Anfang des 12. Buches seiner Γεωγραφικά, dass sich zu Kastabala ein Tempel der Ἄρτεμις Περασία befunden habe. Der Ort Kastabala, von dem Ptolemaeus sagt Perasia prius dicta, muss an der Grenze westlich von Kybistra, welch letzteres immer zu Kappadokien gerechnet wurde, und östlich von Laranda gelegen haben; vgl. Ramsay, The histor. geogr. of Asia Minor p. 342. Als Merkwürdigkeit hebt Strabon hervor, dass die Priesterinnen dieser Artemis mit blossen Füssen unversehrt über glühende Kohlen zu gehen pflegten. Diese durchaus glaubwürdige, auf uralten Brauch zurückgehende Kultushandlung, von welcher uns Strabon hier berichtet, zeigt uns den sichern Weg, auf dem allein wir zu dem gewünschten Resultate gelangen können.

Ich meine, schöner und klarer ist uns kein zweites Symbol heidnischer Vergöttlichung überliefert worden: gleichwie die Priesterinnen der Ἄρτεμις Περασία mit nackten Füssen glühende Kohlen überschreiten können, ohne sich zu verletzen, ebenso unverletzlich ist der Fuss der Göttin beim Ueberschreiten des ihr unterstellten Gebietes; den Fuss des Frevlers treffen beim Ueberschreiten die furchtbarsten Qualen. Wir können nicht lange im Zweifel bleiben, was wir unter dem der Ἄρτεμις Περασία unterstellten Gebiete und unter dem Symbole der Unverletzlichkeit zu verstehen haben: es ist die Heiligkeit, Sicherheit und Unverletzlichkeit der Grenze zweier benachbarter Stämme.

Strabon konnte diesen Kultus für Kastabala selbst nachweisen; dass dieselbe Göttin auch in anderen Grenzorten ihr Heiligtum hatte, erwähnt er allerdings nicht. Aber wir können durch inschriftliche Funde ihre Verehrung in der Stadt Hieropolis beweisen. Hieropolis lag auf der alten syrischen Grenze, an der Nordseite des Pyramos. Auf ihren Trümmern liegt heute Budrum. J. Th. Bent berichtet im Athenaeum vom Jahre 1890 p. 105, dass er ausser vier Inschriften mit der Formel ὁ δῆμος ὁ Ἱεροπολιτῶν

noch zwei gefunden habe, welche über der Weihung die Worte ϑεᾷ Περασίᾳ trugen. Eine dritte, in der Nähe eines Tempels aufgefunden, deute an, dass ein Ehrenstandbild aus den Einkünften der Göttin Perasia errichtet worden sei. Vgl. auch Denkschr. d. k. k. Akad. d. Wiss. zu Wien, phil.-hist. Cl. Bd. 44, VI p. 27: Θεᾷ Περασίᾳ ἐπηκόῳ Π. Μέσσιος Ῥοῦφος ὁ ὑπο..... Was Bent vorbringt, um Hieropolis mit dem Kastabala des Strabo zu identifizieren, können wir ruhig unbeachtet lassen. Er lässt sich von der Idee leiten, dass der Kult der Artemis Perasia ausschliesslich an den Ort Kastabala geknüpft sei und darum das Kastabala des Strabo mit Hieropolis am Pyramus notwendig identisch sein müsse.

Ich meine, nach den bisherigen Ausführungen wird es nicht mehr bezweifelt werden können, dass auch das auf der Grenze von Galatien und Kappadokien gelegene alte Heiligtum keiner anderen Gottheit als der von uns wiedergefundenen Grenzgöttin Ἄρτεμις Περασία angehört haben kann. Damit hätten wir aber erst die an zweiter Stelle vorauszusetzende weibliche Gottheit erkannt. Wer war aber die gleichzeitig verehrte an erster Stelle genannte männliche?

Wir wissen, dass die Römer den Schutz ihrer Grenzen in ältester Zeit noch nicht einer besonderen Grenzgottheit unterstellt hatten, sondern die Heiligkeit und Unverletzlichkeit des Grenzgebietes von Juppiter dem Beschützer von Recht und Treue abhängig sein liessen. Dionysios v. Hal. nennt II, 74 den Juppiter in dieser Eigenschaft Ζεὺς ὅριος. Ein eigenes Heiligtum hat diese Gottheit vor der Kaiserzeit nicht besessen. Erst in der Kaiserzeit begegnet uns eine selbständig ausgebildete Grenzgottheit in der Bezeichnung „deus Terminus“. Das beweist ganz augenfällig ein Cippus im C. I. L. XI 956, der die Widmung trägt: Deo Termino dicatum. Vgl. Wissowa, Religion und Kultus der Römer p. 125.

Die Römer, welche in Kappadokien die Grenzgottheit als eine weibliche vorfanden, konnten unmöglich die ihnen geläufige männliche damit identifizieren. Sie wandten also hier das so oft bewährte Mittel der Anreihung an, indem sie die alte Kultusform ruhig bestehen liessen und die bei ihnen übliche als gleichwertig, aber an erster Stelle, erklärten.

Auf diese Weise erklärt sich, denke ich, ganz ungezwungen

die Verehrung zweier Gottheiten für denselben Begriff, die der Bekehrer der Hellenen von Basilika Therma bei seinem ersten Auftreten vorfand, des Deus Terminus und der Ἄρτεμις Περασία.

Bedenkt man, welche grosse Wichtigkeit für den römischen Staat die strenge Bewachung dieses Kultes haben musste, da ja von ihm allein der Schutz der Grenze abhing, so begreift man leicht, auf welche Schwierigkeiten und welche scharfen Massregeln der Priester bei seinen ersten Bekehrungsversuchen gestossen sein muss. Wir verstehen es leicht, wenn er mit aller List seine Mission zum Ziele zu führen suchte und vor allem nicht nur das Gebäude der Gottheiten unangetastet liess, sondern auch einen ganz raffinierten Akkomodationsweg einschlug.

Der sitzende alte Mann und die Juden. Ein Sarkophagproblem.

Von H. T. OBERMANN.

Das Problem, welches uns heute beschäftigen soll, betrifft die Erklärung einer Szene, die man auf den altchristlichen Sarkophagen verschiedene Male antrifft. Es ist die Darstellung eines lesenden alten Mannes, der gewöhnlich unter einem Baume sitzt, während vor und hinter ihm Figuren stehen, die man nach ihrer Kleidung und Kopfbedeckung für Juden hält. Man findet diese Szene in Rom auf christlichen Sarkophagen oder Fragmenten,[1]) in Arles,[2]) in Narbonne[3]) und im Museum von Lyon.[4]) Die verschiedensten Auslegungen sind über diesen alten, lesenden Mann gegeben worden. Man hat in ihm Jeremia[5]) gesehen, Abraham unter der Eiche von Mamre;[6]) Hiob inmitten seiner Freunde;[7])

[1]) Siehe Lateranisches Museum No. 55. Garrucci, Storia dell'Arte Christiania V tav. 358 No. 3; Lat. Mus. No. 175, Garr. bl. tav. 367 No. 1.
Weiter: Palazzo Caratti: ein Sarkophagenfragment, herausgeg. von Garrucci l. l. tav. 396 No. 12; Grousset No. 118 s. 89; Simelli, Phot. 122/21 (Unsere Tafel II).

[2]) Arles, Musée Lapidaire (Ausgabe von Le Blant) Etude sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles, pl. III p. 5—7 Garr. tav. 378 No. 3; pl. VI Garr. tav. 366 No. 3; pl. XXIV Garr. tav. 361 No. 4.

[3]) Le Blant, Les Sarkophages chrétiens de la Gaule, Paris 1886, pl. XLV (c. f. p. 133); Garr. l. l. 378 No. 2 (c. f. p. 115).

[4]) Le Blant o. c. pl. VII fig. 1 (c. f. p. 25); Garr. l. l. tav. 319 No. 2.

[5]) Garr. l. l. p. 38 (1. Spalte) c. f. 1, p. 346 seg.

[6]) Sozom, Hist. Eccl. II, IV (c. f. Le Blant. Etude sur les Sarc. d'Arles p. 5.

[7]) Martigny, Explication d'un sarcophage chrétien du musée lapidaire de Lyon; Maçon 1864 und in seinem „Dictionnaire" p. 396. (1. Spalte) s. t. Job. (c. f. Le Blant l. c.).

Moses, der den Israeliten das Gesetz vorliest;[1]) während Le Blant den Vorschlag gemacht hat, in ihm Esra, der das Gesetz „vor dem Wassertore" vorliest, zu erkennen, eine Erklärung, welche Ficker[2]) jedoch schon bestreitet. Die Unwahrscheinlichkeit der Auslegungen als Abraham und Hiob würde auch ohne Le Blants[3]) Kritik hervortreten. Martigny, der trotzdem bei einigen dieser Darstellungen an Hiob denken will, muss entgegnet werden: 1) dass diese Figur liest, was weder im Buche Hiob noch in den Hiobdarstellungen der altchristlichen Kunst vorkommt; 2) dass die stehenden Figuren auf unsern Darstellungen als Juden gekennzeichnet sind, während Hiobs Freunde nach der biblischen Geschichte als Nicht-Juden zu denken sind; 3) dass die Christusfigur nicht in seine Erklärung passt (siehe Figur 1); 4) dass von einer „cruelle ironie" des Gesichtsausdruckes bei den stehenden Männern, worauf Martigny sich beruft, bei diesen so grob ausgeführten Marmorplatten nicht die Rede sein kann. Viele werden denn auch, wenn sie das Original betrachten, diese Bemerkung in das Bereich der Fantasie verweisen.

Garrucci, der in dieser Szene die Verfolgung Jeremias sieht, behauptet zu dieser Auffassung gekommen zu sein durch die ausführliche Darstellung des Sarkophages, den wir in Figur 1 veröffentlichen. Daselbst wäre dann zu gleicher Zeit der Inhalt der Prophezeihung und das Schicksal der Propheten ausgedrückt. Er prophezeit den Messias und die neue Kirche (Christus und seine Begleiter sollten diesen Inhalt andeuten). Er wird von Juden verfolgt, weil er sie tadelt. Dennoch küsst nach Gerrucci einer der Juden seine Füsse. Die anderen reissen ihm jedoch das Buch aus der Hand und wollen ihn gefangen nehmen. Dass für diese Anschauung, die in mehr als einer Hinsicht mit sich selbst in Widerspruch ist, und in welcher Symbolik und Geschichte durcheinander gemengt werden, wenig spricht, scheint wohl deutlich. Uebrigens kann von einem Wegreissen des Buches keine Rede sein, da es sehr offenbar von den Juden unterstützt wird.

Nähere Betrachtung verdient jedoch Bottaris Deutung, der

---

[1]) Bottari, Rom Sotterranea. t. II. tav. XLIX.

[2]) Ficker. Altchristliche Bildwerke des Laterans s. 18, flg.

[3]) Le Blant l. c. p. 5.



Fig. 1

sich auch Ficker und sogar Martigny[1]) an einer anderen Stelle anschliesst. Sie meinen hierin eine Illustration zu 2. Mose 24, 3 zu finden: „Mose kam und erzählte dem Volk alle Worte des Herrn und alle Rechte. Da antwortete alles Volk mit einer Stimme und sprachen: Alle Worte, die der Herr gesagt hat, wollen wir tun,“ und von Vers 7, in welchem ungefähr dasselbe gesagt wird, nachdem erzählt worden ist, wie Moses Blut auf den Altar gesprengt hat. An und für sich spricht nicht wenig für diese Auslegung: die typische Kleidung der Juden, die wir auf allen Szenen zwischen Moses und dem Volke antreffen, ihre Haltung und Geberden, die man als einstimmige Gehorsamsbezeugung oder als aufmerksames Zuhören würde auffassen können und das Monogramm, das wir einmal auf dem Buche, welches der alte Mann geöffnet in der Hand hält, angebracht finden,[2]) das unzweifelhaft eine Andeutung von der Göttlichkeit und Heiligkeit des Buches ist. Freilich darf man nicht, wie Ficker, für die Auslegung als Moses in der Szenenreihenfolge des Narbonnensischen Sarkophages (SS. de la Gaule pl. XLV, 1) ein Argument sehen. Wenn man hier auch zwischen den beiden Szenen, sowohl auf der linken als auf der rechten Seite, irgend welchen Zusammenhang anzunehmen hätte, so bleibt es doch fraglich, ob derjenige, den Ficker angibt, der einzig mögliche ist. Aber in jedem Falle könnte obige Erklärung einleuchtend genug erscheinen, um Einwände wie folgende unbeachtet zu lassen, nämlich, dass der Typus des sitzenden, alten Mannes selten mehr als eine oberflächliche Uebereinstimmung mit den Abbildungen von Moses zeigt, dass die Zuhörer etwas wenig zahlreich dargestellt sind, verglichen mit den Auszugs-Reliefs, wo es den Künstlern wohl gelungen ist, den Eindruck einer Volksmasse zu geben, sowie übrigens auch in der Pilatus-Szene, die auf demselben Sarkophag des Laterans, auf welchem unsere Szene vorkommt,[3]) angebracht ist. Auch der Mangel an Ehrfurcht vor dem hl. Gesetz in der Freimütigkeit, mit der sie dem alten Mann beim Unterstützen des Buches helfen,

[1]) Martigny, Dictionnaire des Antiquités Chrétiennes, art. Juifs p. 402.

[2]) Le Blant, Arles pl. 3 p. 5. Siehe Tafel I.

[3]) Lateran No. 55. Garr. l. l. tav. 358 No. 3.

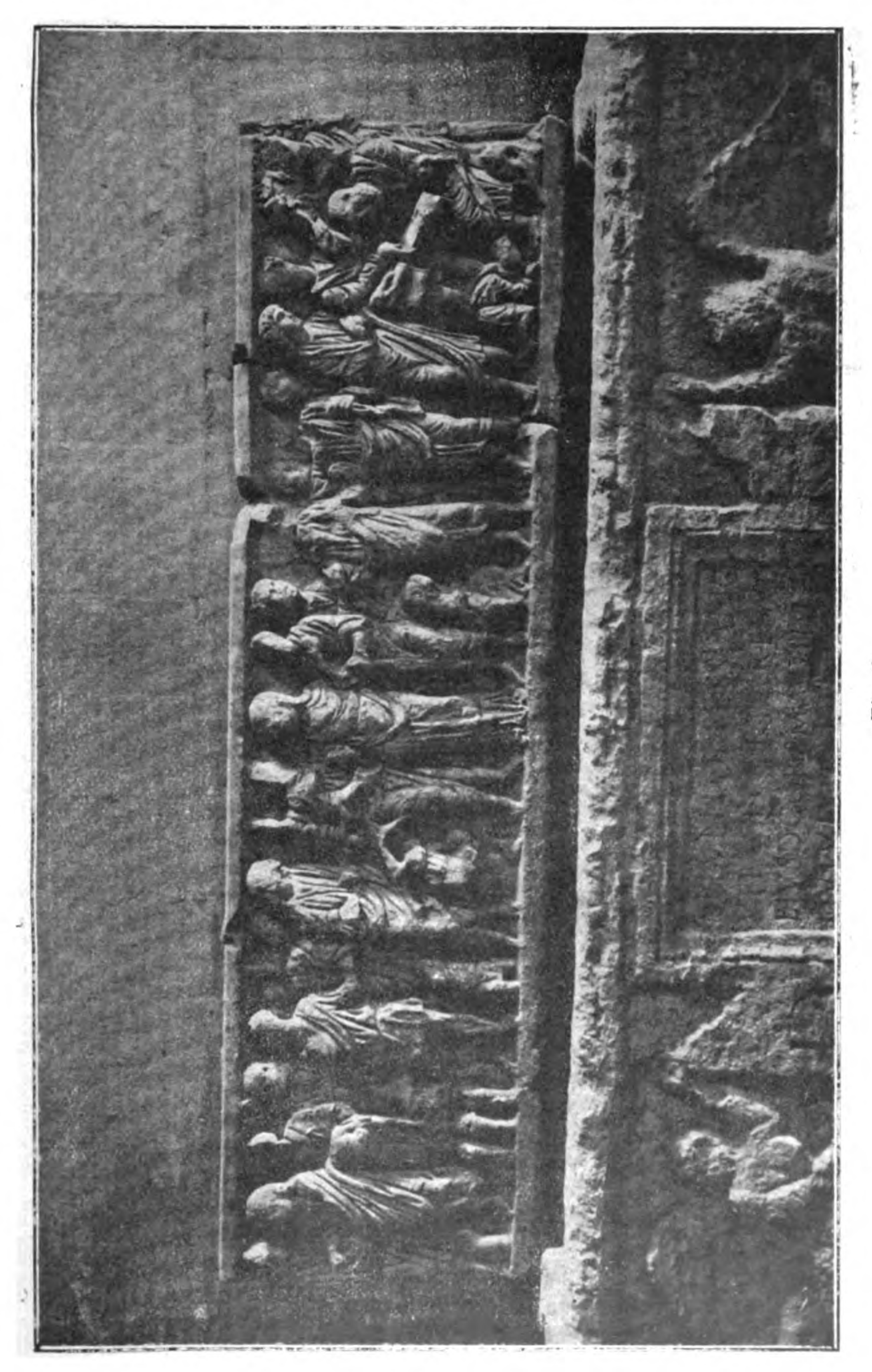


Fig. 2

wäre eine Schwierigkeit, die wohl aus dem Wege zu räumen ist; ja sogar auch die Bemerkung, dass der Baum, oder die Bäume,

die auf unserer Szene nur einmal fehlen und die man meistens auf den Sarkophagen in einer bestimmten Bilderkategorie eingemeisselt findet, wie wir später sehen werden, wenig dazu geeignet sind, dem Beschauer die Wüste Sinai, wohin 2 Mose 19, 2 diese Szene versetzt, vor Augen zu stellen. Gegen all diese Einwände würde man sich darauf berufen können, dass die altchristliche Bildhauerkunst ihren Stoff gewöhnlich frei behandelt. Aber es gibt andere:

1) Wie will man die Christusfigur verstehen, die auf einem der Sarkophage von Arles (siehe Figur 1) eine Rolle spielt? Gerade in der Erklärung dieser Darstellung sollte Bottaris Auslegung nicht mangelhaft sein, denn dieses Relief ist am reichsten an Einzelheiten, die ja immer zum rechten Verständnis der Bedeutung hinleiten müssen und in keinem Falle Schwierigkeiten in den Weg legen dürfen; denn eine Schwierigkeit bleibt es, auch wenn Ficker es ohne weiteres zu Gunsten seiner Auslegung anführt.

2) Die Darstellungen auf den christlichen Sarkophagen stehen alle in Verbindung mit der Tatsache, dass die letzte Ruhestätte eines Toten damit geziert wird; auch ist es eine der ersten „Grundregeln zur Auslegung der altchristlichen Symbolik,“[1]) die eine Autorität wie Mgr. Wilpert festgestellt hat, dass eine Auslegung den dadurch entstandenen Forderungen genügen muss. Es entsteht nun die Frage, wie sich die Abbildung einer Gesetzvorlesung in Verbindung bringen lässt mit dem Schicksal der Seele. Edmond Le Blant, der mit zahlreichen, treffenden Citaten aus alten Toten-Liturgien und Gebeten die Verbindung für alle dargestellten, biblischen Szenen der hl. Schrift nachweist,[2]) schlägt auch hier einen anderen Weg ein.

Seine Auslegung[3]) ist jedoch noch unwahrscheinlicher. In Neh. VIII (c. f. III Ersa IX, 39 wird uns beschrieben, wie Esra auf

[1]) Wilpert, Die Wandmalereien der Katakomben Roms, s. 140: „Die Funeral-Symbolik ist ganz von der Heilsidee beherrscht und durchdrungen. Alles bezieht sich mittelbar oder unmittelbar auf den Verstorbenen . . . Der Verstorbene ist der Mittelpunkt, um den sich alles wendet; von ihm muss die Erklärung ausgehen, auf ihn muss sie immer wieder zurückkommen.“

[2]) Le Blant. Arles Introduktion p. XXI—XXXIX.

[3]) Le Blant. Arles p. 5—7.



Fig. 3

„der breiten Gasse vor dem Wassertore“ stehend, den Juden das Gesetz vorliest. Letztere heben die Hände empor, rufen „Amen,

Amen," und werfen sich nieder, um Gott anzubeten. Die Christusfigur, die auf unserer Szene vorkommt, ist nach ihm Illustration zu IV Esra XIV, 22, wo man liest, dass Christus Esra inspiriert hätte, eine Meinung, die auch an verschiedenen Stellen der Kirchenväter ausgesprochen worden ist.[1]) Christus stelle dann hier la Divinité inspiratrice vor. Ohne dem Lobe, das von berufener Seite dieser Auslegung zu Teil wurde, etwas abzudingen, wage ich es doch, einige Einwürfe zu machen. Zugegeben, dass man die sitzende Haltung des alten Mannes, die eine stehende hätte sein sollen, mit Le Blant aus der freien Behandlung des Stoffes erklären kann, und abgesehen davon, dass die freimütige Haltung der Juden dem Gesetze gegenüber auch hier befremdet, so darf man doch diese Auslegung um verschiedener Gründe willen nicht annehmen:

1. Dass eine Vertrautheit mit Neh. VIII und zwar in Verbindung mit IV Esra und mit gelehrten Kommentaren der Kirchenväter bei den Verfertigern der altchristlichen Sarkophage schwerlich vorausgesetzt werden darf, ist ein Einwand, der desto gewichtiger ist, wenn man durch vergleichendes Studium ein Auge bekommen hat für die Wahrheit der zweiten Maxime, die Mgr. Wilpert festgestellt hat, dass die Gegenstände einfach waren und ihre Bedeutung also, „leicht und gemeinverständlich sein müsse." Die kombinierende Methode, die Le Blant hier anwendet, findet nirgends in der Bildhauerkunst der ersten Christen eine Rechtfertigung und würde nur dann annehmbar sein, wenn die Reliefs von und für Gelehrte verfertigt wären.

2. gilt auch für Le Blants Erklärung der Einwand, dass eine Gesetzvorlesung kein Gegenstand für einen Sarkophag ist. Le Blant hat dies gefühlt und hat die Erklärung dafür in der Tatsache gesucht, dass dem Pseudo-Esra einige Pericopen entnommen sind, die von dem Seelenlose und der Auferstehung handeln uud von denen später sogar eine in die römische Liturgie übergegangen ist.[2]) Diese Erklärung hält jedoch nicht Stich. Sie sagt nur, dass man dem Pseudo-Esra unter anderen die Ausführungen über das Seelenlos entnahm und dass man Esra für einen Offenbarer des

[1]) Siehe die Citate bei Le Blant. l. c.

[2]) Siehe Le Blant, Arles p. 7.

Jenseits hielt; sie gibt jedoch nicht genügend den Grund an, warum man diese Figur als Gesetzgeber abbildete. Le Blant hat selbst später seine Erklärung in Zweifel gezogen. Wir finden nämlich in seinem acht Jahre später (1886) geschriebenen „SS. de la Gaule," wo er den Sarkophag von Lyon behandelt, die Bemerkung: „serait-ce Job, Jérémie. Esdras, la chose demeure douteuse."

Uebrigens folgt Le Blant einer richtigen Methode, indem er die Erklärung der Szene, die uns beschäftigt, von dem Arlesianischen Sarkophag, auf welchem der Gegenstand am ausführlichsten dargestellt ist, ausgeht.[1]) Wenn eine Auflösung zu finden ist, so muss sie hier, wo der Stoff am ausgiebigsten ist, gesucht werden. Es ist darum unsere Aufgabe, diesen Sarkophag an erster Stelle einer gründlichen Untersuchung zu unterziehen.

Aus der Haltung der Figuren, die sich fast alle nach einer Seite und zwar nach der rechten Seite hinwenden, darf man vielleicht schliessen, dass der Bildhauer die Brot- und Fischvermehrung als erste Scene dargestellt hat; Isaaks Opferung als zweite; als dritte die Genesung des Gichtbrüchigen, als vierte die Orante zwischen zwei Heiligen; als fünfte die Heilung der Blutflüssigen, als sechste die Figur in langem Gewande, die eine Rolle in der Hand hält, mit zwei nach rechts sehenden Relieffiguren im Hintergrunde, und die Szene des lesenden, alten Mannes als siebente. Bei der Szene, die hier als No 6 bezeichnet wird, entsteht die Frage, wer durch diese Figur mit der Rolle dargestellt wird. Dass es nochmals Christus sein sollte, wie Le Blant meint, ist unwahrscheinlich. Christus zwischen seinen Aposteln wird anders abgebildet; dann wenden sie sich nicht ab, sondern hören zu und dann tritt wenigstens einer der Apostel mehr in den Vordergrund. Ist es einer der Jünger Christi, der noch zur fünften Szene gehört? Dass Christus sein Haupt von ihm abwendet, bildet hiergegen keinen Einwand. Die Relieffiguren im Hintergrunde sind jedoch alle nach der anderen Seite hingewendet, und die erhobene Haltung des linken Armes, wie uns der Bruch des Marmors vermuten lässt, erinnert uns vielmehr an einen männlichen Verstorbenen, und dann hätten wir hier eher einen Zusammenhang mit der Szene rechts, wohin sich die Relieffiguren wenden, zu vermuten. In letzterem

[1]) Siehe unsere Abbildung 1.

Falle könnte die Analogie anderer Sarkophage, wo wir zwischen den Szenen auf einmal eine Figur mit einer Rolle angebracht sehen,[1]) und wo es nicht unwahrscheinlich ist, dass man als Gegenstück zur Orante einen männlichen Verstorbenen hat andeuten wollen, die Anwesenheit dieser Figur erklären. Solch einen Verstorbenen sieht man bei und zwischen verschiedenen symbolischen Szenen angebracht. Wenn auch die beiden Relieffiguren im Hintergrunde, welche entweder die Diener darstellen oder nur zur Füllung der Szene abgebildet sind, nicht beide nach rechts hin gewendet wären, so könnten wir doch in jedem Falle erwarten, dass die Szene neben ihnen eine Symbolik enthält, welche die Anwesenheit der Figur mit der Rolle erklärt und wenn wir dann dort eine Christusfigur sehen, die mit der Rechten den Redegestus macht, in der erhobenen Linken eine halbgeöffnete Rolle hält und die sich dem sitzenden, alten Manne nähert, so befremdet uns das durchaus nicht.

Meines Erachtens haben wir in dieser Darstellung die Illustration einer Szene aus einem viel gelesenen und von den Sarkophagbearbeitern viel verwendeten Buche der hl. Schrift zu sehen: dem Propheten Daniel.[2]) Das erste Traumgesicht der vier grossen Tiere, das wir in dem siebenten Kapitel, einem bei den ältesten Christen sehr bekannten und beliebten Abschnitt der hl. Schrift, finden, schildert uns vom neunten Verse ab die folgende Szene:

9) „Solches sah ich, bis dass Stühle gesetzt wurden; und der Alte setzte sich; das Kleid war schneeweiss und das Haar auf seinem Haupt wie Wolle; sein Stuhl war eitel Feuerflammen, und die Räder desselben brannten wie Feuer.

10) „Und von demselben ging aus ein langer, feuriger Strahl. Tausendmal tausend dienten ihm und zehntausendmal zehntausend standen vor ihm. Das Gericht ward gehalten und die Bücher wurden aufgetan."

---

[1]) Auf demselben Sarkophag von Le Blant, Gaule pl. XX[1] findet man zwischen der Szene der Orante und der Moses-Szene solch eine Figur.

[2]) Dem Propheten Daniel sind entnommen: die Darstellung der drei Jünglinge, welche sich weigern des Bild anzubeten und ihre Darstellung im Feuerofen; die vielfache und beliebte Darstellung von Daniel in der Löwengrube, dem der Prophet Habakuk Nahrung bringt. Weiter findet man noch Daniel, der den Drachen vergiftet und Daniel als Richter in der Susannas-Geschichte.

In Vers 11 folgt dann, wie das Tier getötet und sein Leib verbrannt ward, in Vers 12 wie auch den andern Tieren die Herrschaft genommen wurde, und in Vers 13 hören wir, wer dafür an die Stelle tritt 13) . . . „und siehe, es kam einer in des Himmels Wolken wie eines Menschen Sohn bis zu dem Alten und ward vor denselbigen gebracht.

14) „Der gab ihm Gewalt, Ehre und Reich, dass ihm alle Völker, Menschen und Zungen dienen sollten. Seine Gewalt ist ewig, die nicht vergehet, und sein Königreich hat kein Ende."

Hierauf wird beschrieben, wie der Prophet einen der Zuhörer um Erklärung bittet, und wie dieser ihm berichtet, dass die Heiligen das Reich einnehmen und immer und ewiglich besitzen werden Und schliesslich folgt die für unseren Zweck so wichtige Zusammenfassung:

21) „Und ich sah dasselbige Horn streiten wider die Heiligen, und es behielt den Sieg wieder sie,

22) „bis der Alte kam, und Gericht hielt für die Heiligen des Höchsten, und die Zeit kam, dass die Heiligen das Reich einnahmen."

In den letzten Versen, wo diese Zusammenfassung noch einmal wiederholt wird, lesen wir die Bemerkung, dass die Herrschaft dem hl. Volk des Höchsten gegeben werden wird.

Man kann sich leicht denken, dass diese Prophezeihung, deren Erfüllung die ersten Christen in der Parusie zu erleben meinten (Justinus Martyr, Dialogus cum Tryphone 31) einen grossen Raum in ihrer Gedankenwelt einnahm. Es war ein Teil der hl. Schrift, der ihnen besonders trostreich schien. Dass der Sohn des Menschen, der gute Hirte, Christus, das Reich, die Ehre und die Herrlichkeit vom himmlischen Vater empfangen würde, dass das heilige Volk, das auserwählte Volk, durch die Juden des alten Bundes vorgebildet, die Miterben sein sollen, ist eine Gedankensphäre, die bei einem Schriftsteller wie Justinus Martyr oft Ausdruck findet. Es kann uns also sehr begreiflich erscheinen, dass eine Prophezeihung wie die obige unter den Sarkophag-Reliefs eine Stelle fand, neben anderen Darstellungen, in die eine prophetische und symbolische Bedeutung gelegt wurde. Auch braucht es uns nicht zu befremden, dass diesmal keine Erzählung, sondern ein prophetisches Gesicht abgebildet worden ist Die Beschreibung des Traumgesichtes ist

nicht weniger plastisch, als von irgend welcher anderen Szene des Alten Testamentes, in welcher der christliche Bildhauer seinen Gegenstand fand. Bei einigen Einzelheiten, wie die Art des Stuhles, auf welchem der Alte sass und die Abbildung des Feuerflusses geriet man auf technische Schwierigkeiten.

Dass die Verurteilung der bösen Mächte fehlt, erklärt sich aus der Tatsache, dass es dem Bildhauer nur darum zu tun war, den zweiten Teil des Gesichtes, in welchem Christus und das auserwählte Volk das Reich empfangen, wiederzugeben, eine Art und Weise, der wir durchweg begegnen. Stets finden wir auf den alt-christlichen Sarkophagen das Glück, die Seligkeit oder das Urteil über die Verstorbenen abgebildet und nur sehr selten trifft man eine symbolische Andeutung von der Verurteilung der Bösen und ihrer Macht an. Auf unserem Sarkophage sehen wir also, wie der Sohn des Menschen zu dem Alten, der das Buch des Lebens geöffnet hat,[1]) kommt. (Dass solch ein Buch auf Sarkophagen vorkommt, wissen wir durch den Sarkophag von Perugia, den Mgr. Wilpert in dieser Zeitschrift Jahrgang 1896 behandelt hat.) Die Juden stehen um den Thron herum, dienen und huldigen dem Alten, ja aus ihrer Haltung könnte man schliessen, dass sie gleichsam jetzt schon an der göttlichen Aufgabe Teil nehmen oder jauchzend das Paradies betreten (siehe Figuren 1, 2 und 3). Wir dürfen hierbei nicht unbeachtet lassen, dass eine der Figuren in Judentracht sich vor dem sitzenden Manne und nicht vor Christus niederwirft, und dies lässt sich nur dann erklären, wenn man annimmt, dass der sitzende Mann Gott darstellt. Christus ist hier also einer der Erben des Königreichs und zwar, wie es scheint der erste Repräsentant des heiligen Volkes. Darf man hierin eine Arianische Tendenz sehen? Bei den Arianern ist ja Christus vielmehr ein integrierender Teil des heiligen Reiches, als der Gottheit. Dass sich gerade in Arles solch ein Sarkophag vorfindet, brauchte uns nicht zu verwundern, da aus der Kirchengeschichte Arles als eine Stätte des Arianismus bekannt ist. Zugleich könnte dies als Erklärung dienen warum in den andern Beispielen unserer

---

[1]) Das Buch des Lebens, worüber es sich z. B. in Ex. 32 ff. auch handelt und in welchem Namen der Länder ausgetilgt werden. In jedem Fall ist das Monogramm auf diesem hl. Buche Gottes in guter Harmonie mit unserer Erklärung.

Szene die Christusfigur fehlt. Darstellungen Gottes als sitzender Greis finden wir ja öfters auf den Sarkophagen. Ueberhaupt sind anthropomorphistische Darstellungen auf den Sarkophagen nicht selten. Auch bei dem unsrigen ist solch eine Tendenz bemerkbar. Das himmlische Eingreifen bei Isaaks Opferung, das gewöhnlich durch eine Hand in den Wolken angedeutet wird, ist hier durch zwei stehende Figuren angegeben worden.

Was den Baum betrifft, unter welchem der alte Mann sitzt, so muss zuerst gesagt werden, dass öfters Bäume auf den Sarkophagen angebracht werden, um die einzelnen Szenen zu trennen. Werden sie in den Szenen selbst verwendet, so wird meistens ein Garten damit angedeutet: der Garten Eden, der Garten Gethsemane, wo Christus dem Petrus seine Verleugnung ankündigt oder Judas küsst, der Garten, in welchem Susannas Geschichte spielt, aber am häufigsten wird das himmlische Paradies damit angegeben, symbolisch oder direkt. Symbolisch sind z. B. Darstellungen, wie Jonas unter dem Wunderbaume ruht, wie der gute Hirte seine Schafe weidet, wobei man einen Hintergrund von Bäumen findet. Wenn wir aber die Orante, die wir gewöhnlich zwischen Heiligen oder zwischen Schafen oder Vögeln sehen — alles Symbole der Seelen von Verstorbenen, die in der Herrlichkeit sind — zwischen Bäumen antreffen, dann haben wir darin eine direkte Abbildung der Stätte der himmlischen Ruhe zu sehen. Die Szene von Daniels Traumgesicht hat man sich sicherlich im Himmel gedacht, und es ist also keine Schwierigkeit vorhanden, die Bäume, die auf unserer Szene abgebildet sind, zu erklären. Dass man es hier nicht mit einer Darstellung des letzten Gerichts zu tun hat, beweisen die Vorbilder auf den anderen Sarkophagen und Bildwerken, wo stets Christus und seine Apostel Richter sind. Uebrigens wird der typologische Sinn genügsam angedeutet durch die Auffassung des heiligen Volkes als Juden, d. h. Vorbild der Christen.

Es entsteht nun noch die Frage: Warum haben die Sarkophagbearbeiter die Szene aus Daniel 7 auf den steinernen Ruhestätten ihrer Toten angebracht? Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir zuerst den Text näher betrachten. Wir sehen, dass der Sohn des Menschen parallel steht mit den vier grossen Tieren von Vers 4—8. Aus der Erklärung von Vers 17 und 18 ergibt

sich, dass diese Tiere vier Reiche symbolisieren; so deutet auch der Sohn des Menschen das Reich der Heiligen an; in der Erklärung wird wenigstens von ihm selber nicht mehr gesprochen, wohl aber von dem Königreich der Heiligen. Die Exegese der ersten Christen sah schon gleich in dem Sohn des Menschen Christus. Für sie, (wie ja für die ganze Kirche) war dies eine der Beweisstellen für ihren Glauben an die Wiederkunft Christi auf den Wolken des Himmels. Man vergleiche z. B. die vielfache Anwendung, die Justinus Martyr von diesem Passus in seinem „Dialogus cum Tryphone" macht. Christus würde kommen mit den Heiligen, die alsdann das Königreich empfangen sollten. Wir haben es jedoch bei den Abbildungen auf den Sarkophagen nicht mit einer Darstellung der Wiederkunft Christi zu tun, sondern vielmehr scheint unsere Szene zu den das Seelenlos im Paradiese symbolisierenden Darstellungen zu gehören. Man weiss, dass die lebendigen Parousie-Erwartungen der ersten Christen beim Ausbleiben der Erscheinung Christi erkalteten, und man hat wohl nicht ohne Grund in den Katakombenmalereien den Beweis zu finden gemeint, dass sie je länger je mehr durch Jenseits-Hoffnungen ersetzt wurden. Wie dem auch sei, so viel scheint sicher, dass die Sarkophagbearbeiter, wenn sie die Heiligen abbilden, wie sie mit jauchzender Miene ihr Reich betreten und gleichsam schon Gottes Aufgabe übernehmen, nicht an die Parousie denken, sondern an den durch sie oft ausgedrückten Gedanken, dass Christus und die Heiligen auf deren helfende Vermittlung sie rechneten, von Gott die Befugnis erhalten hatten, andere in die himmlische Herrlichkeit zuzulassen. Man vergleiche Sarkophagdarstellungen, wie die, wo Moses von himmlischer Hand das Gesetz erhält, oder die, wo einem Petrus von Christus die Macht über die Schlüssel oder auch die Gesetzesrolle gegeben wird. Diese stellvertretende Befugnis wird in Daniel VII Christus und den Heiligen gegeben, und darum bildete man diese Szene in Hinsicht auf das Seelenlos ab. Die Tatsache, dass unsere Szene viel häufiger in Gallien als in Rom oder irgendwo anders vorkommt, wird durch den Arianischen Einschlag, der bei dieser Wahl des Gegenstandes nicht zu leugnen ist, genügend erklärt.

Der lateinische Barnabasbrief und die Bibel.

Ein Nachwort von Dr. JOSEPH MICHAEL HEER.

In der folgenden Auseinandersetzung, die sich anlehnt an mein Buch vom vorigen Jahr über den Barnabasbrief, möchte ich zunächst hinweisen auf die lateinische Uebersetzungsliteratur, insbesondere auf die altlateinische Bibelforschung als ein ebenso bedeutsames wie fruchtbares Gebiet, aber leider noch allzu sehr ein Brachland, das zumal vonseiten der katholischen Gelehrten Deutschlands allzulange vernachlässigt worden ist, das aber jetzt, da S. H. Papst Pius X. die Revision der Vulgata angeordnet hat, und da, wie aus dem ersten Rechenschaftsbericht der Vulgatakommission zu entnehmen ist, später auch die Einsetzung einer Kommission für Italaforschung geplant zu sein scheint, einem neuen Frühling entgegengehen muss.[1]) — In einem zweiten Abschnitt handle ich dann speziell über die uralte lateinische Uebersetzung des sogenannten Barnabasbriefes, welche besonders in ihrer biblischen Schicht, die aus einer altlateinischen Bibel stammt, das primitivste in sich birgt, was sich vorstellen lässt und zu dem altertümlichsten gehört, was von christlicher Latinität auf uns gekommen ist.[2])

[1]) Bericht über die Aufgabe und den gegenwärtigen Stand der Vulgata-Revision. Rom, Colleg S. Anselm 1909 pag. 6. — Vgl. auch meinen Aufsatz über Vulgata-Revision und lateinische Bibelforschung in der I. Sonntags-Beilage der Kölnischen Volkszeitung 1909, 8. August Nr. 665, wo ich versuchte, eine kurze populäre Orientierung auf dem Gebiet der Vulgata- und Itala-Forschung zu geben.

[2]) Die Versio latina des Barnabasbriefes und ihr Verhältnis zur altlateinischen Bibel erstmals untersucht nebst Ausgabe und Glossar des griechischen

I. Von der Bedeutung der lateinischen Bibeltexte.

Welche Bedeutung die lateinische Uebersetzungsliteratur biblischer und überhaupt frühchristlicher Texte nicht allein in textkritischer Hinsicht, sondern in vielen andern Beziehungen zu beanspruchen hat, wird immer mehr erkannt. Ich lenke das Augenmerk nur hin auf diese köstliche Quelle für das Studium des Vulgärlateins einerseits, welches die Mutter der romanischen Sprachen ist, und für die lateinische Kirchensprache andererseits mit ihrer vom klassischen Bücherlatein weit verschiedenen, reichen christlichen Terminologie, in welcher, ausgehend von den griechischen Vorlagen, und schöpfend aus dem Born der lateinischen Volkssprache, die ältesten christlichen Lateiner für die neuen christlichen Begriffe und Vorstellungen sehr frühe immer bestimmtere Wortformen herausgebildet oder ausgesucht und dann rasch begrifflich verfestigt haben. So erwuchs bald eine ganz neue Sprache,

und lateinischen Textes von Dr. theol. et phil. Joseph Michael Heer. Privatdozent. Freiburg i. Br. (Herder) 1908.

Von Besprechungen wurden mir bekannt: Theologische Revue 1909 Nr. 4: Aug. Bludau. – Theologisches Literaturblatt 1909, 5: Eb. Nestle. – Theologie und Glaube, Paderborn 1909. 4: A. J. Kleffner. — Literarischer Anzeiger, Graz 1909, 7: P. Plazidus Berner. — Wochenschrift für klassische Philologie. Berlin 1909, 4: C. W. aus M. — Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 1909, 2: C. Weyman (Näheres in der Literarischen Rundschau, Freiburg i. Br. 1909). — Stimmen aus Maria Laach 1909. 6 pag. 92. — The Expository Times 1909, 4: J. A. Selbie. — The Catholic University Bulletin, Washington 1909, 65: P. J. Healy. — Rivista storico-critica delle Scienze Theologiche: Bollettino di Storia Ecclesiastica V, I, 1909, 50 sq.: Buonaiuti. — Razón y Fè, Madrid 1909, 2 (Junio). — Revue Biblique 1909 avril. — Revue d'Histoire Ecclésiastique, Louvain 1909 juillet p. 560 sq.: H. Coppieters. — Revue Bénédictine 1909, 1: D. Donatien de Bruyne, mit dem ich mich wegen einiger Versehen brieflich verständigt habe. Es ist aber notwendig, öffentlich zu erklären, dass mein palaeographischer Abdruck des Textes nach dem Codex Corbeiensis (pag. 1-16 meines Buches) nach einer erneuten Vergleichung mit meinen vollständigen und wohlgelungenen Plattenphotographien des Codex durchaus zuverlässig ist. Nur wegen der fraglichen unsicheren Viertelspatien zwischen manchen Wörtern streite ich nicht. Pag. 27 Zeile 21 meines Buches ist der Druckfehler *molorum* in *malorum* zu ändern. Wo ich frühere Herausgeber nenne, handelt es sich immer um deren Konjekturen. Gut ist die Bemerkung, Barn. lat. 4, 9 pag. 32. 14 *prope crit* in den Text zu setzen. — Theologische Literaturzeitung, Berlin 1909, 10: Ad. Jülicher, mit dessen Kritik ich mich im Verlauf dieses Aufsatzes des näheren auseinanderzusetzen habe.

eine spezifisch christliche Latinität, das Kirchenlatein mit seinen neuen Begriffen, Ausdrücken, Worten, in denen die abendländische Kirche den Inhalt des Glaubens geborgen und wie in kostbaren Gefässen weitergetragen hat durch zwei Jahrtausende bis in unsere Zeiten: Worte und Wendungen, deren sie noch heute sich bedient, wenn sie zu Gott betet und über Göttliches uns unterrichtet.

Wann und wo, wie und von wem sind diese Worte ausgewählt oder neu gebildet und in den Dienst der christlichen Theologie gestellt worden? Gewiss haben Schriftsteller von der genialen Eigenart und der schöpferischen Kraft eines Tertullian, den man lange als den eigentlichen Vater der christlichen Latinität angesehen hat und vielfach noch heute ansieht, in weitgehender Weise bestimmend auf die Ausprägung des christlichen Gedankens in der abendländischen Weltsprache eingewirkt; aber die Anfänge gehen auf einen legitimeren Ursprung zurück: die Wiege der lateinischen Kirchensprache und der kirchlichen Terminologie stand in den Werkstätten der ältesten lateinischen Bibelübersetzungen! Lange vor Tertullian hat man der lateinischen Sprache sich bedient, um in mündlichem Missionsvortrag die lateinischen und rein lateinischen Schichten des römischen Abendlandes, in der Provinz und in der Hauptstadt selbst, mit den Lehren des Christentums bekannt zu machen und weiterhin jene, die sich gewinnen liessen, in dieser ihrer Muttersprache zu bedienen;[1]) schon bei diesen Gelegenheiten ist viel biblisches Gut ins Lateinische verdolmetscht worden; denn der Inhalt der ältesten Missionsbelehrung, wie der des Gebetes

---

[1]) Für die Provinz verweise ich vorläufig nur auf das Martyrium in Lyon vom Jahr 177 bei Euseb. Hist. Eccl. V, 2, wo der Diakon Sanctus, — weil er seinen wahren Namen zu sagen sich weigerte, offenbar ein Römer vornehmster Herkunft, - dem Richter beharrlich nur lateinisch antwortet, und wo Attalus, was noch wichtiger ist, lateinisch zum Volk spricht. Für Rom hat Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, III 1875, 267-466: „Griechen und Griechisch in der römischen Gemeinde" ein ungeheures Material zusammengetragen, das bis zur Stunde die Geister in der Vorstellung hält, in Rom nur die grosse „urbs graeca" zu sehen, eine Auffassung, die nicht nur für die unliterarischen Schichten, sondern auch im grossen und ganzen unzutreffend ist. Ich habe die Frage nach den Sprachverhältnissen im ältesten christlichen Rom und in den Provinzen im Kolleg eingehend behandelt und werde, sobald die Muse es gestattet, damit auch hervortreten. Einstweilen freue ich mich, die Autorität P. Corssen's (Zwei neue Fragmente der Weingartener Prophetenhandschrift, Berlin 1899, 48) anrufen zu können.

und Gottesdienstes, war ausgeprägt biblisch; und längst vor Tertullian sind ganze Bücher, biblische sicher und vielleicht auch schon ausserbiblische, aus dem Griechischen ins Lateinische übertragen worden.[1]) Jene Missionäre und diese Uebersetzer haben zuerst für die wichtigsten theologischen Gedanken den passenden lateinischen Ausdruck gefunden, anfangs unsicher suchend und im Wortgebrauch schwankend, dann immer sicherer und bestimmter, und haben so den Grund gelegt zu der christlich-lateinischen Terminologie: bei ihnen ist nach meiner Ansicht, für deren Nachweisung ich fortwährend neues Material gewinne, seit ich die Aufmerksamkeit darauf gerichtet, die erste Münzstätte zu suchen, aus welcher schon ein Tertullian nicht wenige Prägungen bezogen hat.

Das ist vorerst eine These, die gerade in der neuesten Zeit von den Wenigsten geteilt wird, und die einmal methodisch an allen ältesten Resten, die wir von altlateinischem Bibelgut besitzen, nach der philologischen und theologischen Seite wissenschaftlich durchgeprüft und herausgearbeitet werden muss. Freilich ist diese Untersuchung bei dem gegenwärtigen Stand dieses ganzen Forschungsgebietes eine schwierige Aufgabe, die in erschöpfender Weise nicht wird geführt werden können, solange noch die nötigsten Vorarbeiten ausstehen. Das wären nämlich vor allem einmal abschliessende Ausgaben der ältesten Lateiner mit möglichst vollständigen Einzellexica, in denen das biblische Gut überall besonders kenntlich gemacht wäre, ferner sorgfältigste Einzelbearbeitungen aller alten Stücke der griechisch-lateinischen Uebersetzungsliteratur, der biblischen und ausserbiblischen Texte und auch des profanen bilinguen Materials (z. B. der kleinasiatischen bilinguen Inschriften, Monumentum Ancyranum nicht allein, sondern einer Masse von anderem), die alle einzeln methodisch: glossographisch, wort- und begriffsgeschichtlich vollends erschlossen werden müssen. Hier ist eine grosse Arbeit erst noch zu leisten. Theologie und Philologie haben sich hier die Hand zu reichen, um den Einblick in diesen ganzen griechisch-lateinischen Begriffsaustausch zu eröffnen und das Material überall in erschöpfenden kritischen Editionen mit sorgfältigen bilinguen Glossarien bequem zugänglich zu machen.

[1]) Zum Beweis vgl. mein erwähntes Buch pag. XXIII-XXXVII mit dem Nachtrag pag. 131 und dazu Eb. Nestle, Theol. Literaturblatt 1900 Nr. 5, 49.

Manches ist ja getan worden. Ich habe auch selber einen Anlauf in dem Buch über den lateinischen Barnabasbrief gemacht, in welchem ich eben deshalb mich bestrebte, überall das Verhältnis des lateinischen Textes zu der griechischen Vorlage, und der biblischen Teile zum eigenen Text des Briefes und seiner Version anschaulich zu unterscheiden, und habe schliesslich dem ganzen ein Manchen überreichlich scheinendes griechisch-lateinisches und lateinisch-griechisches Glossar beigegeben, weil sich während der Arbeit der Mangel solcher Hilfsmittel Schritt für Schritt in der empfindlichsten Weise geltend machte. Die grossen Lexica, die wieder ihre eigene Aufgabe haben, auch das Riesenwerk des Thesaurus linguae latinae und das neue Preuschen'sche Lexikon werden das nicht überflüssig machen; sie haben zusammenzufassen, können aber unmöglich für jeden Einzeltext alle kleinen Belege geben, und können vor allem nicht das lexikographische Bild des Einzeltextes vermitteln. Neben diesen grossen Arbeiten müssen die bilinguen Einzeltexte, vor allem die Uebersetzungen der Apostolischen Väter und der ältesten Akten, des Irenaeus u. s. f., dann auch die älteren Lateiner wie Tertullian, Cyprian, Novatian usw., ebenso wie die Griechen, jeder sein eigenes Lexikon beziehungsweise Glossar erhalten. Wie es bei den biblischen Texten am besten zu machen ist, die unter sich mehr oder weniger auseinander gehen, muss von Fall zu Fall überlegt werden. Hier muss es einmal gelingen, die Uebersetzungsgruppen zu scheiden und das zusammengehörige gemeinsam zu verarbeiten. Ich glaube genug gesagt zu haben, um anzudeuten, wie allein nach dieser sprachlichen Seite hin ein reiches, ergiebiges Arbeitsfeld vorliegt zu erspriesslicher wissenschaftlicher Betätigung, ein Feld, das nach neuen Kräften ruft.

Es ist nicht möglich, in nur flüchtigen Linien und Umrissen all die Probleme sprachlicher, literarhistorischer und theologischer, begriffs- und lehrgeschichtlicher wie exegetischer Art zu bezeichnen, welche solchen altlateinischen Versionen neben ihrem eigentlichen textgeschichtlichen, text- und bibelkritischen Wert innewohnen, die palaeographische, kunst-und buchgeschichtliche Seite nicht zu vergessen. Haben wir doch Handschriften vom höchsten Alter und von jeder Schriftgattung, und nicht selten von der unvergleichlichsten Kunst: man nehme nur die Quedlinburger Itala-

blätter mit ihrer altertümlichen Malerei, die in die Katakomben zurückführt,[1]) oder jene karolingischen Prachtbibeln, eine Adahandschrift in Trier,[2]) das Evangeliar von Prüm, das neulich aus dem Görres'schen Nachlass für 80000 Mark nach Berlin gewandert ist[3]) und zahlreiche andere; und noch vor ihnen die irischen und angelsächsischen Bibeln, den wunderbaren Codex Amiatinus in der Laurenziana zu Florenz, und das Evangeliar von Kells und von Lindisfarne, die von den Engländern mit gutem Grund für die feinsten Bücher der Welt gehalten werden.

Also der Probleme gibt es hier in Fülle; schon die obigen andeutenden Worte bezeichnen ebensoviele Aufgaben an jedem einzelnen Text: aber es sind fast nur erst Wünsche; denn die Arbeit der allseitigen methodischen Erschliessung ist grossenteils noch ungetan, und es wollen noch die wichtigsten Probleme in sorgsamer Kleinarbeit von Text zu Text erst einzeln untersucht, geprüft und herausgearbeitet sein. Bis jetzt stehen wir, wenn auch schon treffliches geleistet worden ist, doch noch in den ersten Vorarbeiten. Die Schwierigkeiten bei dem unentwickelten Stand der Forschung sind nicht geringe; die Kosten für etwa nötige Studienreisen, dann nicht minder für den mehrsprachigen Druck in wechselreichem Satz nicht unbeträchtlich; doch es findet sich, wo eigene Kraft nicht ausreicht, hoffentlich ein Mäcen: denn das Ziel, das erstrebt werden muss, ist hoch, der Acker, der urbar zu machen ist, ergiebig; Talent und Mühe, die aufgewandt werden, verprechen schönen Lohn; und fällt der Dank hernach verschieden aus, so tröstet man sich an grösseren Vorgängern, denen es nicht besser erging.[4])

[1]) Victor Schultze, Die Quedlinburger Itala-Miniaturen der Kgl. Bibliothek in Berlin. Fragmente der ältesten christl. Buchmalerei, München 1898.

[2]) Die Trierer Ada-Handschrift bearbeitet von Menzel-Corssen-Janitschek-Schnütgen-Hettner-Lamprecht. Publikationen der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde VI. Leipzig 1889 fol.

[3]) L. Delisle, Les évangiles de l'abbaye de Prûm. Journal des Savants 1902, 461-476. — K. v. Rózycki, Das Evangeliarium Prumense, ein Geschenk des Kaisers Lothar I. an das Kloster Prüm (a. 852), München 1904. Evangeliarium Prumiense, Einige Blätter in Lichtdruck, nicht im Buchhandel erschienen, nach einer gütigen Mitteilung der Kgl. Bibliothek Berlin, August 1909. Die weitere Orientierung bei S. Berger, Histoire de la Vulgate, Nancy 1893.

[4]) So kennzeichnet Paul de Lagarde in seinen „Mitteilungen" I. 1884. 242 in der Vorrede zu seiner Ausgabe der „Weisheiten der Handschrift von

II. Zur Versio latina des Barnabasbriefes.

Was meine Aufmerksamkeit auf den längst bekannten, aber, abgesehen von der textkritischen Verwendung, nirgends näher untersuchten lateinischen Barnabasbrief lenkte, waren zunächst begriffsgeschichtliche Beobachtungen, zu denen ich durch die Vorarbeiten zu meiner Ausgabe Augustinischer Schriften angeregt wurde.[1]) Ausgehend von Aug. de trin. 13, 10, 14, und gefördert durch die Studie von E. v. Wölfflin über den Begriff σώζειν = *salvare*,[2]) bemerkte ich, dass dem Uebersetzer des Barnabasbriefes diese christliche Neuprägung noch unbekannt war. Dann fiel in dem gleichen Text der eigenartige Gebrauch von *traho, tractus* = ῥέω, διέξοδος auf, den ich sonst nirgends nachzuweisen vermochte. Nachträglich fand ich Parallelen im Freisinger Pentateuch.[3]) Vor allem dann die Uebersetzung von θυμίαμα,

Amiata“ mit der ihm eigenen Kraft „das herzliche Wohlmeinen der Fachgenossen,“ von dem er so ausgiebige Proben erlebte. — Und es sollte doch einmal festgestellt werden, warum Leo Ziegler, der so vielverheissend begonnen, wie auf einmal verstummte. In seiner Ausgabe der Bruchstücke des Freisinger Pentateuchs 1883 (Vorrede Zeile 10) scheut er die Verteuerung der Herstellung. Datum Heidelberg, 1. November 1908, las man in den Zeitungen: „Professor Leo Ziegler, Privatgelehrter, ist im 66. Lebensjahr infolge eines Schlaganfalls gestorben. Ziegler widmete sich der Altphilologie und hat sich besonders durch Veröffentlichung biblischer Schriften einen Namen gemacht. Er war 15 Jahre Feuilletonredakteur des Heidelberger Tageblatts und hat sich in dieser Eigenschaft um das Blatt sehr verdient gemacht. Dem Verleger ging ein Beileidschreiben des Oberbürgermeisters zu.“ Wie mag es gekommen sein, dass ein solcher Mann von der lateinischen Bibelforschung ins Feuilleton überging und einer grossen Aufgabe, der er vordem so schöne Dienste geleistet, nicht erhalten blieb?

[1]) Mein Deputat für das Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum der Wiener Akademie umfasst Augustinus De trinitate libri XV; Enchiridion ad Laurentium; De catechizandis rudibus und die für die „Itala“frage wichtige Schrift De doctrina christiana. Die beiden letzteren Schriften erscheinen zuerst in einem Band.

[2]) E. v. Wölfflin, Neue Bruchstücke der Freisinger Itala. Münchener Sitzungsberichte phil.-hist. Klasse 1893, I pag. 263—266. Vgl. mein Buch über den Barnabasbrief pag. XLV.

[3]) Vgl. Leo Ziegler, Bruchstücke einer vorhieronymianischen Uebersetzung des Pentateuch aus einem (Freisinger) Palimpseste (saec. VI) zu München, 1883 pag. XIX. Der Palimpsest bietet Exod. 33, 3: *in terram trahentem lac et mel.* Levit. 15, 3: *trahens* (ῥέων γόνον); Deut. 32, 24: *bestiarum* . . .

was später durchgängig mit *incensum* wiedergegeben wurde, mit dem hochaltertümlichen Ausdruck *supplicamentum*, den ich nur in dem Isaiaszitat 1, 13 im lat. Barnabasbrief und bei Tertullian (adv. Jud. 5 cod. Fuld. et Rigaltius, *incensum* al.), sonst nur noch bei Apuleius (met. 11, 20) feststellen konnte, wozu nur die ähnliche Uebertragung Luc. 1, 11: τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ θυμιάματος mit *altaris supplicationis* in den beiden Evangelientexten cod. Palatinus *(e)* und Gatianus kam.[1]) Diese Beobachtungen, die sich durch weitere Punkte vermehrten, liessen vermuten, dass der Uebersetzer des Barnabasbriefes in einer Frühzeit angesetzt werden müsse, in welcher die später eingebürgerte christliche Terminologie entweder noch unbekannt, oder erst im Entstehen begriffen war. Namentlich schien der Umstand, dass er das sechsmalige σώζειν, statt nach *salvare* oder doch wenigstens nach *salvum facere* zu greifen, dreimal mit *sanare*, dreimal mit *liberare* wiedergegeben, ein starkes Argument zu bedeuten, dass er in die Zeit vor Cyprian, dem *salvare* schon ganz geläufig ist, zu verweisen sei. — Da ich *salvare* dagegen bei Tertullian noch nicht nachweisen konnte, andererseits auch fand, dass unsere Version cap. 4, 4 sq. = Dan. 7, 24+7, 7.8 bereits den Theodotiontext zur Voraussetzung hat, von dem man bei Tertullian kaum leise Spuren zu finden vermag, so setzte ich in der Folge den lateinischen Barnabasbrief in die Zeit nach Tertullian und vor Cyprian. Es hat nun allerdings Bischof A u g u s-

trahentium super terram (συρόντων ἐπὶ τὴν γῆν). Solches Zusammentreffen in so auffallend rarem Sprachgebrauch legt die Vermutung einer gemeinsamen Wurzel des Freisinger Textes mit dem lat. Barnabasbrief, beziehungsweise mit der in demselben benützten altlateinischen Bibel sehr nahe!

[1]) Vgl. mein Buch über den Barnabasbrief pag. L sq. und meine Prolegomena zur Ausgabe des Evangelium Gatianum, das im Spätjahr erscheint. In einem verwandten Sinn steht *supplicatio* Dan. 9, 27: θυσία καὶ σπονδή = *sacrificium et supplicatio* in epist. ad. Augustinum 198 (Hesych von Salona in Aug. opp. II 904 Migne) und in der Weingarten-Konstanzer Prophetenhandschrift (vgl. P. C o r s s e n, Zwei neue Fragmente der Weingartener Prophetenhandschrift. Progr. Berlin 1899, 36); *sacrificium et libatio* Tert. adv. Jud. 8; *sacrificium et libamina* Hier. in Matth.; *hostia et sacrificium* Vulgata: Zum Doppelgebrauch des Wortes *supplicare* vgl. Plautus Aulul. 24 und Plinius epist. ad. Traian. 97. Dazu mein Buch pag. LI. Solche Uebersetzung muss uralten Ursprunges sein, da sie bald durch *incensum* (u. *libatio*) verdrängt wurde, während *supplicatio* im Sinne von „Gebet“ technische Bedeutung erlangte.

tinus Bludau in seiner sehr wertvollen Besprechung meines Buches feststellen können,[1]) dass an drei Stellen Tertullians die Begriffe *salvator, salvare* doch überliefert sind, was mir, da die Indices der Wiener Ausgabe noch ausstehen, entgangen war. Es sind die Stellen: Adv. Marcion. IV, 14 (ed. Kroymann III, 459, Zeile 14 cf. Is. 12, 3): *de fontibus salvatoris*; — De fuga 7 (ed. Oehler I, 475, 4 = Matth. 10, 22): *salvabitur;* endlich Scorp. 2 (ed. Reifferscheid-Wissowa I, 149, 13 = Deut. 13, 8): *salvabis* [so die Herausgeber im Text und Gelenius; . . . *uabis* cod. Agobardinus, in welchem Alfred Holder nach einer privaten Mitteilung an mich sogar noch . . *luabis* lesen konnte,[2]) womit die Ergänzung *(sa)luabis* gesichert ist; *salutabis* (!) Gangneius, *celabis* Pamelius]. Ganz glatt liegt die Sache aber doch nicht. Es ist bekannt, wie sehr die Textüberlieferung Tertullians im argen liegt, zumal in den Bibelzitaten, in denen die erhaltenen Textzeugen fortwährend variieren, weil sie nach den später geläufigen Bibeltexten von Gelehrten und Schreibern absichtlich und unabsichtlich korrigiert worden sind, so dass man nicht sicher ist, ob nicht selten uns das echte überhaupt verloren gegangen ist. Nun handelt es sich aber in unsern drei Fällen eben um Bibelzitate. Da die Uebersetzung σώζειν = *salutare,* welche Scorp. 2 durch Gangneius gestützt ist, sich auch sonst findet,[3]) würde ich an dieser Stelle trotz des Agobardinus unbedingt *salutabis* in den Text setzen. Da *salutare* nur einen Buchstaben mehr enthält als *saluare* und später für diesen Sinn ganz ungebräuchlich geworden ist, so mochten die Abschreiber leicht verlockt werden, es durch das gebräuchliche saluare zu ersetzen, während der umgekehrte Vorgang kaum

[1]) Augustinus Bludau, Theologische Revue, Münster 1909 Nr. 4. — Auch Wölfflin, dem die Sammlungen zum Thesaurus linguae latinae zur Verfügung standen, hatte dies übersehen.

[2]) Alfred Holder, der Unermüdliche, Verdienstreiche hat die Tertullianüberlieferung neu kollationiert und wird, da die Kollationen der immer noch nicht vollendeten Wiener Ausgabe sich leider nicht überall als zuverlässig erwiesen, uns hoffentlich mit einem neuen Tertullian beschenken.

[3]) Vgl. mein Buch über den Barnabasbrief pag. XLVI Note 37. Rönsch, Itala und Vulgata 2. Aufl. 380. Thielmann, Archiv für lat. Lexikographie und Grammatik von Wölfflin, I, 80.

denkbar wäre. Ausserdem fällt es auf, dass Tertullian sich an sonstigen Stellen, die in Betracht kommen müssten (vgl. mein Buch pag. XLV), mit *salvum facere* und *salutificator* [*salvificator* Gelenius] behilft. Jedenfalls war *salvare, salvator,* selbst wenn der Ausdruck bereits geprägt war, zur Zeit Tertullians noch nicht in der Weise wie zur Zeit Cyprians in den allgemeinen Gebrauch aufgenommen. Nimmt man aber an, Tertullian habe an den von Bludau bezeichneten Stellen das Wort wirklich geschrieben, so würde sich für den latein. Barnabasbrief sogar die Aussicht eröffnen, dass er, da dessen Anklänge an Theodotion bei der bekannten Erscheinung von Theodotionischem Gut vor Theodotion kein unbedingtes Gegengewicht bilden,[1]) **möglicherweise nun noch älter wäre als Tertullian** — wenn ich diese Konsequenz auch nur sehr bedächtig ziehen wollte.

Die berührten Erscheinungen lassen bereits erkennen, dass wir es mit einem sprach- und begriffsgeschichtlich eigenartig bedeutsamen Text zu tun haben. Ich musste mir versagen, nach dieser Seite eine erschöpfende Arbeit zu leisten, schon weil es bei dem gegenwärtigen Stand der Forschung, und so lange der Thesaurus linguae latinae erst in den Anfängen steht, ein Ding der Unmöglichkeit ist, die nötigen Parallelerscheinungen zusammenzubringen. Als Beispiel kann mein soeben besprochenes Erlebnis mit *salvare* dienen. Mit den trefflichen Sammlungen von Rönsch, Kaulen, Hagen, Hartl, Koffmane, Burkitt u. A.[2]) reicht man nicht

[1]) Vgl. Aug. Bludau, a. a. O. und mein Buch a. a. O. pag. XXXI Note 19, 19a.

[2]) H. Rönsch, Itala u. Vulgata, 1868; 2. Aufl. 1875; Semasiologische Beiträge zum lateinischen Wörterbuch, Leipzig 1887; Collectanea philologa ed. C. Wagener, Bremen 1891. E. Kaulen, Sprachliches Handbuch zur biblischen Vulgata, Freiburg i. Br. 1870; 2. Aufl. 1904. Dazu J. N. Ott, Jahrb. f. klass. Philologie 1874, 757 ff. 833 ff. J. A. Hagen, Sprachliche Erörterungen zur Vulgata, Freiburg i. Br. 1863. Al. Hartl, Sprachliche Eigentümlichkeiten der Vulgata, Progr. des Gymnasiums Ried, XXIV. Jahresbericht 1894/95. Koffmane, Geschichte des Kirchenlateins, Breslau 1879. Linke, Studien zur Itala. Progr. Breslau 1889. Burkitt, The Old Latin and The Itala, Texts and Studies IV, 3, 1896. Dazu C. Weyman, Berliner philol. Wochenschrift 1897, 1, 11–16 u. A. Elvir Ehrlich, Beiträge zur Latinität der Itala. Progr. Rochlitz 1898. Dazu viele Beiträge in Wölfflin's Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik u. a. m. Vgl. besonders P. Corssen, Bericht über die lat. Bibelübersetzungen. Separat aus Bursians Jahresberichten über die Fortschritte der klass. Altertumswissenschaft, Leipzig

aus. Die Wiener Indices sind auch meist viel zu dürftig. Sehr gut sind die von S. Brandt für Laktanz. Ich habe mich deshalb darauf beschränkt, was ich auch ausdrücklich im Vorwort pag. IV ausgesprochen habe, die Sprache nur insoweit zu erörtern, als sie mir Argumente für meine speziellen Thesen lieferte. Einen Ersatz habe ich aber in den beiden möglichst vollständigen bilinguen Glossaren zu geben versucht. Immerhin habe ich sprachliches Material verarbeitet pag. XXV (Verschiedenheit der Sprache und Uebersetzungstechnik in den beiden Schichten der Version); pag. XLIV ss. LIV ss. LXV sq. (sprachliche Argumente zur Datierung der Version, zur Frage nach ihrer Heimat, Besprechung von Uebersetzungsfehlern). Trotzdem hat mir der bekannte Marburger Theologe Ad. Jülicher einen Vorwurf auch nach dieser Seite gemacht. Wenn er aber speziell die Forderung stellt, „gründlicher zu untersuchen, wie weit die griechische Sprachkenntnis des Uebersetzers, insbesondere bei den ihm aus seiner lateinischen Bibel zweifellos bekannten biblischen Hauptbegriffen reichte," so ist das bei näherem Zusehen weiter nichts als ein durch meine Untersuchungen über σώζειν = *liberare, sanare*; ἔθνη = *nationes, gentes, ethnicus*; πλούσιος = *honestus*; βάπτισμα = *tinctio*; θυμίαμα = *supplicamentum*; εἰς τὸν αἰῶνα = *in perpetuum* u. s. w. veranlasster Einfall, der Eindruck machen mag auf einen, der nicht selbst an der Arbeit gesessen. Schon das Wörtchen „zweifellos" sagt genug. Wir werden nachher verblüffende Proben der Oberflächlichkeit zu kosten haben, mit der Jülicher über eine unendlich mühsame Arbeit abgeurteilt hat. Seine Vorschläge sind um nichts besser. Ich habe gezeigt (pag. XXV sq., XLIII sq.), dass die eigene Uebersetzungsarbeit des Interpreten zu scheiden ist von seinen Entlehnungen aus einer in Glossar und Technik ganz verschiedenen älteren lateinischen Bibel, und habe nachgewiesen, dass jener oder jene ältesten Bibelübersetzer ebenso geborne Lateiner waren wie unser Interpret, der des Griechischen nicht vollkommen mächtig war, wie aus seinen Uebersetzungsfehlern hervorgeht.[1])

Cl, II 1899. W. Kroll, Bibel- und Kirchenlatein 1902—4: Krit. Jahresbericht über die Fortschritte der Romanischen Philologie VIII 1906. Eb. Nestle. Bibeltext und Bibelübersetzungen. Separat aus Realencyklopädie für prot. Theologie u. Kirche 3. Aufl. Leipzig 1897. Eb. Nestle, Einführung in das griechische Neue Testament 3. Aufl. Göttingen 1909, 126 f. 283. Vgl. auch die gelegentlichen Literaturangaben in meinem Buch über den Barnabasbrief. Eine grössere Zusammenstellung der Literatur werde ich in meiner Darstellung der lateinischen Patrologie geben, die in Geffcken's Sammlung von Handbüchern der Altertumswissenschaft (Heidelberg, Winter) in Jahresfrist erscheint.

[1]) Vgl. auch ähnliche Beobachtungen von P. Corssen. Zwei neue Fragmente der Weingartener Prophetenhandschrift. Progr. Berlin 1899. Ich füge bei, dass es mittlerweile Paul Lehmann (Kgl. Bayr. Sitzungsberichte, phil.-

Ich habe geleistet, was ich leisten konnte und lehne es ab, auf beliebige Forderungen einzugehen. Für mich käme eine Fortsetzung der begriffsgeschichtlichen Untersuchungen nach Art der eben genannten Reihe in Betracht, die ich aus den angegebenen Gründen nicht weiter ausgedehnt habe. Mich im Tone des Vorwurfs auf *praeteritio, praeterire* hinzuweisen, was bei allem Interesse für meine chronologische Argumentation nichts abwarf, da der Begriff noch spät im Juristenlatein vorkommt, war eine wohlfeile Sache. Zu einem Vorwurf lag angesichts meiner erklärten Arbeitseinschränkung kein Grund vor. Interessante Begriffe aber stecken in der Version und nicht minder im griechischen Barnabastext noch genug, die ich planmässig unbehandelt liess. Hier liegt eine Arbeit der Zukunft, die sich aber nicht auf den Barnabasbrief beschränken kann und deshalb ähnliche Vorarbeiten an andern Texten wünschenswert macht. Einen Beitrag glaube ich in meinen Glossaren geboten zu haben, von denen ich mir von der künftigen Forschung mehr Nutzen als Dank verspreche.

Ein Hauptwert der lateinischen Uebersetzung des Barnabasbriefes, die wie gezeigt, nicht lange nach dem Zeitalter der ältesten lateinischen Bibelübersetzungen selbst entstanden sein muss, liegt in der biblischen Schicht dieses Textes. Es lässt sich nämlich erweisen, dass der Uebersetzer bereits eine lateinische Bibel kannte, deren er sich bei seiner Arbeit bediente. Denn während der griechische Barnabasbrief in den zahlreichen Zitaten meist sehr frei vom strengen Wortlaut der Bibel abweicht, schliesst sich der Lateiner nicht selten viel enger an die Bibel an; da sich ausserdem beobachten lässt, dass diese Stellen in Sprache und Uebersetzungstechnik sich deutlich abheben von seiner übrigen eigenen Uebersetzungsarbeit, so muss die Sache so zu erklären sein, dass er in diesen Fällen, statt seine freie griechische Vorlage mit eigenen Worten treu wiederzugeben, sich, wenn auch nur gedächtnisweise, aber eng genug, an die lateinische Bibel angeschlossen hat, in deren Wortlaut ihm die hl. Schrift geläufig war: ein Merkmal mehr, dass er geborener Lateiner war, und dass die Bibel in

hist. Klasse 1908 Abhandlung 4) gelungen ist, die interessante Prophetenhandschrift, von der seit 1856 dank den Bemühungen von E. Ranke, A. Vogel, P. Corssen, P. Lehmann, fortwährend neue Blätter zu Tag gekommen sind, auf Konstanz zurückzuführen, wo sie nachweisbar im 14. Jahrhundert zu Einbänden verwendet wurde.

seiner Zeit und in seinem Kreis bereits in einer lateinischen Uebersetzung bekannt war, welche er so fleissig gelesen, dass er sie zum guten Teil auswendig wusste.

An diesen altlateinischen Bibelzitaten ist nun alles interessant, ihre bereits besprochene Altertümlichkeit der Sprache, und nicht minder ihre afrikanische Verwandtschaft und der Umstand, dass sie zumeist das Alte Testament betreffen, besonders die Propheten (Isaias!), von deren altlateinischen Uebersetzungen sich nur klägliche Reste bis auf unsere Tage gerettet haben; nicht zuletzt auch die primitive Reinheit und Unversehrtheit, in der sie uns hier entgegentreten, und vieles andere.

Vor allem zeigen die Bibelzitate des Lateiners, soweit sie bibeltreu sind, eine Altertümlichkeit des Sprachgebrauchs, eine Unbeholfenheit des Ausdrucks und eine sklavische Anlehnung an den griechischen LXX-Text, dass man die Worte kaum aus sich allein verstehen kann und nicht selten genötigt ist, auf den griechischen Bibeltext zurückzugehen, um den Sinn zu ermitteln. Wie soll man z. B. verstehen Barn. 2, 5 (= Is. 1, 11 sq.): *nec si veniatis videri mihi .... calcare aulam meam non adicietis* ohne das Griechische οὐδ' ἂν ἔρχησθε ὀφθῆναί μοι .... πατεῖν μου τὴν αὐλὴν οὐ προσθήσεσθε, oder 3, 4: *tunc erumpet temporanum lumen tuum et vestimenta tua cito orientur* ohne τότε ῥαγήσεται πρώϊμον τὸ φῶς σου καὶ τὰ ἱμάτιά [ἰάματά *var.*] σου ταχέως ἀνατελεῖ, oder gar 3, 5: *si abstuleris a te nodum et suadelam malorum et verbum murmurationis* ohne ἐὰν ἀφέλῃς ἀπὸ σοῦ σύνδεσμον καὶ χειροτονίαν καὶ ῥῆμα γογγυσμοῦ, wobei der sonderbare Ausdruck *suadela malorum* als Uebersetzungsfehler zu verstehen ist, indem der alte Bibelübersetzer, der kein gründlicher Kenner des Griechischen war, das Wort χειροτονία falsch etymologisierte, als hinge es zusammen mit χείρων und τονία (*tonus*), also „das Getön, Geschrei der Bösen.“ Ich glaube in meinem Buch gezeigt zu haben, dass dieser und ähnliche Uebersetzungsfehler aus jener alten lateinischen Bibelübersetzung mit übernommen sind.[1]) Das ist nun aber das Bild einer Uebersetzung, wie sie primitiver nicht vorgestellt werden kann.

[1]) Aehnliche Uebersetzungsfehler hat P. Corssen a. a. O. pag. 22 sq. 36 in der Weingarten-Konstanzer Prophetenhandschrift aufgezeigt.

Diese Altertümlichkeit und Unversehrtheit der Bibelzitate im lateinischen Barnabasbrief muss darauf beruhen, dass der Uebersetzer des Briefes in einer Frühzeit lebte, in welcher jene altlateinische Bibel noch keine Entwickelung durchlaufen hatte, sondern ihre erste primitive Form noch bewahrte. Es mag auch daran gedacht werden, dass diese alte Bibelübersetzung ursprünglich für den liturgischen Gebrauch gefertigt worden sei, und eben deshalb so sklavisch treu in der Uebertragung war und dann so konservativ mitsamt ihren Fehlern und ihrer kaum verständlichen Sprache weitergeführt wurde. Dass die Uebersetzung des Barnabasbriefes selber im Gegensatz hierzu sehr frei und selbständig gehalten ist, war mir (pag. XXI) deshalb geradezu ein inneres Argument dafür, dass der Interpret den Barnabasbrief nicht für kanonisch gehalten haben könne und dass er ihn, wofür weitere Anzeichen sprechen, nur für die Zwecke der privaten Erbauung übertragen habe.

Wenn Jülicher (a. a. O.) zu dieser Argumentation bemerkt, mit „Thesen wie der S. XXI, dass der Autor den Brief nicht für kanonisch gehalten haben kann, weil er sich sonst bei der Uebertragung nicht so starke Freiheit erlaubt haben würde", hätte ich ihn verschonen sollen, so handelt es sich in meinem Buch nicht um eine „These", sondern um ein ganzes Gefüge von Beobachtungen, innerhalb deren der apostrophierte Satz nur ein Glied bildet, das nicht in der Weise, wie es Jülicher getan, aus seinem Zusammenhang gerissen werden durfte. Ich argumentierte mit Bezug auf Braunsberger, der Note 13, und besonders auf Thielmann, der Note 14 zitiert ist. Da Thielmann gemeint hatte, je freier eine Version sei, desto älter müsse sie sein, so musste ich ihm mit der Beobachtung entgegentreten, dass im lateinischen Barnabasbrief gerade umgekehrt die Bibelzitate, die einer älteren lateinischen Bibelversion entstammen, sklavisch treu sind, während der später arbeitende Interpret des Barnabasbriefes selbst sehr frei übersetzte. Gewiss, es gab eine frühe Zeit, in der das Schriftwort sehr frei gehandhabt wurde. Ein Beleg dafür ist eben der griechische Barnabasbrief. Aber etwas anderes ist es mit dem Zitations-, etwas anderes mit dem Uebersetzungswesen. Denken wir selbst an Aquila. Jedenfalls aber steht auf lateinischem Gebiet die Tatsache fest, dass gerade die ältesten Bibelübersetzungen die wörtlichsten sind. Das fordert eine Erklärung. Auch P. Corssen (a. a. O. pag. 46 ss.) hat sich mit dem Problem befasst und findet, „dass für

die krassen Graecismen und die ganz sklavischen Uebersetzungen die meisten Belege aus den bilinguen Codices gewonnen sind" und hält des weiteren für sehr wahrscheinlich, „dass man frühzeitig solche bilinguen Texte verfertigte, in denen das Lateinische über oder neben das Griechische gestellt war, besonders von Stücken, die für den Gottesdienst wichtig waren." Ich habe diesen Gedanken hier nicht weiter zu prüfen. In unserm Barnabasbrief haben wir beide Uebersetzungsprinzipien, die sklavisch treue Uebersetzung in den Bibelzitaten, die freie Behandlung im übrigen Text. Ich weis nicht, ob die lateinische Bibel unseres Uebersetzers aus einer bilinguen Handschrift stammte, aber darin freue ich mich, in Corssen einen Beistand zu haben, dass die ältesten Bibelübersetzungen für liturgische Zwecke gemacht worden sind, und zwar in einer sklavisch engen Anlehnung an den griechischen Text. Ich halte dafür, dass dabei als wichtiger innerer Grund die Ehrfurcht vor dem Schriftwort mitgespielt hat, und dass nicht bloss der äussere Umstand des interlinearen und bilinguen Systems der Handschriften allein massgebend war. Wie dem aber sei, auf alle Fälle glaube ich auch jetzt noch, trotz Jülicher, dass die hierzu in so scharfem Gegensatz stehende Freiheit des Uebersetzers des Barnabasbriefes ein Kriterium dafür ist, dass er den Brief nicht für kanonisch hielt und dass er ihn (wie ich in meinem Buch des weiteren ausgeführt), nicht für gottesdienstliche Zwecke übersetzt hat, sondern für die private Lesung und Belehrung. — Und auch mein weiteres Argument, das Jülicher „köstlich" gefunden, halte ich aufrecht. Ich habe die auffallend freie Sentenz Barn. lat. cap. 10, 11 (nicht cap. 12, wie Jülicher unrichtig sagt): *adsidua lectio utilis est,* die ganz vom griechischen Wortlaut abweicht, von religiöser Privatlektüre erklärt, weil das Adjektiv *adsiduus* besser auf ‚fleissige' Privatlektüre passe, für welchen Sinn auch das Prädikat *utilis est* entscheide, da die gottesdienstliche Lesung in jener Zeit einer derartigen Empfehlung nicht bedurfte. (Den letzteren Satz hat Jülicher in „Gänsefüsschen" gesetzt). Es handelt sich in meinem Zusammenhang nicht um ein Hauptargument, sondern ich habe die Sache mit der Wendung eingeführt, an und für sich liesse sich sowohl an gottesdienstliche wie an private Lesung denken, letztere sei mir aber wahrscheinlicher. Diesen Zusammenhang zu zerreissen und einen einzelnen Ausdruck in „Gänsefüsschen" zu präsentieren, kennzeichnet meinen Marburger Kritiker. Ich hatte seiner Zeit, da mir auf meiner Pfarrei der Thesaurus linguae latinae nicht zu Gebote stand, lange vergebens nach Parallelen gesucht, um Licht in diese sentenzartige freie Stelle zu bekommen. Erst in den Nachträgen (pag. 131) konnte ich auf Cyprian ad Donatum verweisen: *sit tibi vel oratio adsidua vel lectio* und auf Hier. ep. 60 69: *lectione adsidua et meditatione diurna,* zwei Stellen, in denen nun das Gebet und die

Meditation, folglich auch die *adsidua lectio* in privatem Sinne gemeint sind, der Stelle bei Juvenal sat. 1, 1, 13: *adsiduo lectore columnae* nicht zu gedenken. Also ein Grund, meine Argumentation lächerlich zu machen, lag nach meinem Empfinden keineswegs vor. Uebrigens komme ich auf die Sache zurück in einer Studie über das altchristliche liturgische und private Lesewesen, das ich letzten Winter im Kolleg besprochen und später auch in einer Publikation behandeln werde.

Ferner muss der lateinische Barnabasbrief, so wie er jetzt im Codex Corbeiensis vorliegt, sehr treu überliefert sein, einschliesslich der erfahrungsgemäss am meisten gefährdeten biblischen Zitate. Denn die Bibeltexte haben bekanntlich sowohl in den Bibelhandschriften, schon den allerältesten, als auch in den Väterzitaten, zumal in den vielgelesenen und oft abgeschriebenen Werken eines Tertullian, Cyprian usf., durch das Eindringen jüngerer Elemente im Lauf der Textüberlieferung, sei es durch die Hand der handwerksmässigen Abschreiber, sei es durch die gelehrten Korrektoren, vielfach gelitten. Welches Bild bietet sich mir bei jeder neuen Augustinushandschrift, die ich zu kollationieren habe! Bei den andern lateinischen Texten ist es nicht besser; und wie es mit den altlateinischen Bibelfragmenten steht, selbst wenn sie aus dem IV.—V. Jahrhundert stammen, ist bekannt. Selbst der altertümlichste aller lateinischen Evangelientexte, das Fragment von Bobbio (k), zeigt nach Adalb. Merx, was ich aber bezweifle, bereits Einwirkungen der Vulgata.[1]) Wie es mit den alttesta-

[1]) Adalb. Merx, Die vier kanon. Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte, II, 1, Das Evang. Matthaeus, Berlin 1902, 213. Merx bemerkt zu Matth. 13, 15, dass die hebräisch traditionell als Imperative vokalisierten Wörter Jes. 6, 9 f.

שְׁמֵן הַכְבֵּד הָשַׁע

„verfette, verdicke, verstreiche" von der Septuaginta als Perfectum Hofal und Hifil gelesen

הֻשְׁמַן הִכְבַּד הֻשַׁע

und darnach übersetzt wurden ἐπαχύνθη etc. (das weitere in Umschreibung). Während nun die Altlateiner mit der LXX *incrassatum est etc.* bieten, Hieronymus dagegen nach dem Hebräischen *excaeca .. aggrava .. claude,* übersetzt, so müsse cod. k durch die Vulgata beeinflusst sein, da er ebenfalls mperative zeigt. Dem gegenüber ist aber geltend zu machen, dass cod. k auch wieder starke Unterschiede von der Vulgata aufweist. Denn Hieronymus

mentlichen Fragmenten steht, haben L. Ziegler und P. Corssen u. A. gezeigt. Dem gegenüber nimmt sich der lateinische Barnabasbrief mit seinen altertümlichen Bibelzitaten aus wie ein von den Jahrhunderten fast unberührter Zeuge aus der Zeit seiner Entstehung. Ich wenigstens habe nur an einer Stelle (cap. 6, 10 *fluentem* vielleicht korrigiert aus *trahentem?*) eine eventuelle Aenderung in den Bibelzitaten vermuten können. Es muss dies daraus zu erklären sein, dass der lat. Barnabasbrief äusserst selten abgeschrieben wurde, und dabei so treu, dass bedeutendere Aenderungen nicht vorkamen. Tatsächlich ist ja der Codex Corbeiensis der einzige Zeuge des Briefes im ganzen Abendland und trägt auch in den übrigen Texten, die er enthält (Filaster *De heresibus* und dazu die drei singulären Stücke Novatian *De cibis Judaicis*, lateinischer Barnabasbrief und ein altlateinischer Text des Jakobusbriefes) dieselbe naive Arbeit eines Abschreibers zur Schau, der seine Vorlage ohne viel Kopfzerbrechen und ohne im Verdacht zu stehen, gelehrte Eingriffe vollzogen zu haben, getreulich und wirklich kalligraphisch schön nachgeschrieben hat. Ich habe in meinem Buche keine nähere Vermutung über das Alter seiner Vorlage gewagt und habe nur (pag. XV) aus den Buchstabenverwechslungen, besonders a : u; r : s; e : u auf die mutmassliche Schriftart derselben abgehoben, die nicht insularen Charakters

schreibt: *excaeca cor populi huius et aures eius aggrava et oculos eius claude*, während cod. k bietet: *incrassa cor pori* (lies *populi*) *huius, et auricula peius* (*auriculas eius* m. 2 ut videtur) *obtura et oculis eorum grauia* (lies *grava*) etc. Ferner ist die Frage zu stellen, ob nicht schon vor Hieronymus und unabhängig von der LXX Vermittlungen vom hebräischen zum lateinischen Text stattgefunden haben? Denn ich kann mir nicht denken, zumal nachdem Traube (vgl. unten pag. 233 Note 1) den cod. k schon im 4. Jahrhundert und wahrscheinlich in Afrika nach einer kursiven Vorlage geschrieben sein lässt, dass dieser altertümlichste aller altlateinischen Evangelientexte bereits Einwirkungen der Vulgata erfahren habe. Ich mache hier nur aufmerksam auf das von Fridegarius Mone, De Libris Palimpsestis, Carlsruhae 1855, 49 aus einem Palimpsest in St. Paul im Lavanttal in Kärnten edierte altlateinische Fragment der Proverbien cap. 15, 9—26, nach Mone „versionis ante Hieronymum authenticam fragmentum, . . . quod praecipue idcirco prae omnibus versionibus insigne est, quod est pars versionis ex hebraico sermone in latinum translatae.“ Ich werde über dieses Fragment und über die Frage nach der Vermittlung des hebräischen zum altlateinischen Bibeltext in einer eigenen Studie handeln.

gewesen zu sein scheint. Vielleicht lässt sich aber durch eingehendere palaeographische Untersuchung noch näheres herausbringen. Da die verschiedenen Herausgeber der genannten Einzelschriften (Marx, Landgraf-Weyman) einig sind in ihrem Urteil über den Schreiber, und da sich speziell im Filaster dieselben Fehler, falsche Trennung oder Zusammensetzung der Worte, Verderbnis der Endungen, dieselben Buchstabenverwechslungen (!) beobachten lassen, wie im Barnabasbrief, so scheint mir bereits die Vorlage diese Schriften enthalten zu haben. Mit Filaster wäre dann ein Terminus post quem (etwa 390) gegeben. Nach den falschen Wortzusammensetzungen zu schliessen, war die Vorlage in continuo geschrieben. Die eigenartigen Buchstabenvertauschungen und die Endungsfehler aber liessen mich schon daran denken, ob wir nicht mit einer alten Kursivhandschrift etwa des 4.—5. Jahrhunderts zu rechnen haben. Ich bin auf dem Gebiet der lateinischen Kursive zu wenig Spezialist, möchte aber einmal die Aufmerksamkeit der Palaeographen auf diesen Punkt lenken. Dass es alte Kursivhandschriften noch lange gab, und dass man seit der karolingischen Zeit anfing, die immer schwerer zu lesenden Texte in die schöne Minuskel dieser Epoche umzuschreiben, ist sicher. So viel glaube ich zu erkennen, dass die Schrift der Vorlage offenes **a** (**cc**), zweihastiges **e**, kursives **o**, schlankes **ſ** zeigte.[1])

[1]) Um Missdeutungen zu entgehen, betone ich das problematische dieser Argumentation, da auch andere Momente, Hörfehler usf. hereinspielen konnten:

a : **u** sind verwechselt pag. 20, 25 (cap. 2, 4): *prophetus* cod., *prophetas* corr. m. I. Die Korruptel pag. 22, 18 (2, 8): *mendum*, wofür ich *mendosum* vermutete, ist mit Menard doch eher durch *mendax* zu ersetzen, da zumal wenn die Vorlage kursiv geschrieben war, auch das *m* eine Form annehmen konnte, die sehr leicht mit *x* zu verwechseln war.

e : **u** sind verwechselt pag. 18, 7 (1, 2): *magnare* cod., *magnaru* corr. m. I.; pag. 18, 8 (1, 2) *equitate* statt *aequitatum*; pag. 27, 2 (3, 4): *oriuntur* statt *orientur*; pag. 75, 3 (13, 4): *&* statt *ut* (*ut* em. Hilg.); umgekehrt ist pag. 70, 21 (12, 6): *ut* besser nicht durch *vel*, sondern mit Cot. Hilg. Schmalz durch *et* zu emendieren; vgl. meinen Nachtrag pag. 132. — Da die Vorlage offenes *a* hatte, so stehen auf derselben Stufe die Verwechslungen **e** : **a** pag. 20, 21 *conl&entur* cod., *conl&antur* corr. m. I.; pag. 59, 12 (10, 3): *porcine* cod. statt *porcinam*. Weniger Gewicht haben die häufigeren Verwechslungen von **e** : **i** und **e** : o, aber die Vertauschung des **e** mit den zweihastigen **u** und **cc** (= a) ist aus der uncialen Rundform des **e** und aus den wenig verschiedenen späteren Formen kaum erklärbar und scheint mir eine zweihastige Form des **e** in der Vorlage

ferner lehrt die Korruptel pag. 85, 6 (cap. 16, 1) *dns* statt *domus*, dass der Abschreiber in seiner Vorlage die Kurzform *dom*[s] oder *dms* = *dominus* zu lesen gewohnt war, was ihn verleitete, einmal *dominus* statt *domus* zu setzen; besonders interessant aber ist die Korruptel pag. 44, 9 (cap. 6, 9): *hii* statt *Jesum*, was so sinnlos ist, dass es nicht durch mehrere Abschriften gewandert sein kann und erkennen lässt, dass die unmittelbare Vorlage die Kurzform *hi*[u] = *hiesum* hatte, die auch das Evangelienfragment von Bobbio bietet, das nach Traube's (und Burkitt's) Vermutung in Afrika selbst geschrieben ist, nach Traube vermutlich direkt aus einer kursiven Vorlage.[1])

Diese altlateinische biblische Schicht deckt sich nun, soweit Parallelen vorhanden sind, im wesentlichen mit der sogenannten afrikanischen Bibelübersetzung, die am einheitlichsten in den Zitaten bei Cyprian (im Wortlaut seiner besten Handschriften) erscheint, die aber auch schon bei dem in der Handhabung der Bibel viel freieren und selbständigeren Tertullian nachweisbar ist, und dann, mehr oder weniger weiter entwickelt, bei den späteren Afrikanern in Gebrauch blieb bis in die Zeiten Augustins, der selber den italischen Text bevorzugte (De doctrina christiana 2,14: *Itala ceteris praeferatur etc.*). Die Zitate im lateinischen Barnabasbrief bilden aber nicht nur eine willkommene Ergänzung dieser afrikanischen Bibel, sondern sie sind wegen ihrer Altertümlichkeit geradezu ein Masstab für deren älteste Gestalt, und da die Ueberlieferung des lat. Barnabasbriefes nach dem, was wir oben ge-

---

zu fordern, wie sie tatsächlich in der Kursive der ersten Jahrhunderte (z. B. Wachstafel aus Dacia a. 139) erscheint und die ebenso leicht mit **u**, **cc**, **i**, und dem nachlässigen **o** jener Kursive verwechselt werden konnte.

Auf einer Stufe stehen Verwechslungen von **o** : **u** und **o** : **a** (offenem **cc**!), die sich am ehesten aus der kursiven nachlässigen, bisweilen offenen Form des **o** erklären lassen: pag. 58, 4 (9, 8): *primatu* cod. statt *primo - tum*; pag. 32, 18 (4. 9). *filius* statt *filios*? (em. Volkmar); pag. 37, 1 (5, 8): *ducens* für *docens* (doch möchte Schmalz *ducens* stehen lassen); pag. 84, 15 *non* cod. statt *nunc*? (em. Hilg.).

l : **r** sind verwechselt pag. 18, 16 (1, 3) *gratulos* cod. *gratulor* corr. m. l. Sehr auffällig sind die drei Verwechslungen von *non* : *nos* pag. 28, 11 84. 2 87, 26 (4, 1 15, 6 16, 8).

[1]) L. Traube, Nomina sacra 1907, 137 ss. 150, 154 sq. — Ueber *hiesus* vgl. anch Eb. Nestle. Hiesus-Ihesus nnd verwandte Fragen, Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft von Erwin Preuschen, IX, 3, 1908, 248 f.

sehen, eine sehr vertrauenerweckende ist und von der Textgeschichte Tertullians und Cyprians so gut wie sicher unbeeinflusst sein muss, so ist es in einigen Fällen sogar möglich, mit ihrer Hilfe die in den Bibelzitaten mannigfach variierenden Handschriften dieser Autoren zu scheiden. Hauptsächlich aber birgt unsere Version neue Argumente zur Entscheidung der wichtigen Frage nach der Entstehungszeit der ältesten lateinischen Bibelübersetzungen. Die vorzüglichen Argumente von Poggel und besonders von Corssen, dass dieselben vortertullianisch seien, haben zu meiner Verwunderung nicht verhindert, dass der gegenteiligen Auffassung von Burkitt, dem alsbald Zahn beigestimmt, wonach sie erst dem dritten Jahrhundert angehörten, immer zahlreichere Zustimmungserklärungen zuteil wurden und dass, um andere Namen zu übergehen, neuestens auch Jordan und vor allem v. Soden sich auf die letztere Seite gestellt haben.[1]) Um so erfreulicher war es mir, dass kein Geringerer als Eb. Nestle in seiner Rezension meines Buches eine Erklärung abgegeben hat, die ich hier wörtlich folgen lassen möchte: **„An dieser Untersuchung ist namentlich die Vergleichung mit Tertullian wichtig, und während ich bisher geneigt war, Zahn Recht zu geben, der bezweifelte, ob man aus Tertullian überhaupt das Vorhandensein einer lateinischen Bibelübersetzung erschliessen könne, möchte ich jetzt mit Heer eine solche annehmen. Denn die Berührung mit Tertullian ist in den Jesaiazitaten beim lateinischen Barnabas so gross, dass beide auf eine Quelle zurückzugehen scheinen. Zwar die Lesart** ἱμάτια **statt** ἰάματα **in 3, 4 Jes. 58 darf man nicht anführen, die hat ja schon der griechische Barnabas und Justin,**[2]) **aber dass 2, 5** θυμίαμα

[1]) H. Poggel, Die vorhieronymianischen Bibelübersetzungen, Verzeichnis der Vorlesungen, Paderborn 1900/1901. P. Corssen a. a. O. – Anders F. Crawf. Burkitt, The Old Latin and the Itala, Texts and Studies ed. by Robinson, Cambridge 1896, dem Th. Zahn beipflichtete und dem seither viele beigestimmt haben, so Herm. Jordan, Das Alter und die Herkunft der lateinischen Uebersetzung des Hauptwerkes des Irenäus, Separat aus der Gratulationsschrift für Th. Zahn, Leipzig 1908. H. v. Soden, Die Schriften des Neuen Testamentes in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt, I, 3, 1908 u. A.

[2]) Ich habe die Lesart mit angeführt (pag. XXX und Nachtrag pag. 132 zu pag. 81, 1), weil der Lateiner hier mit Tert. Cypr. übereinstimmt gegen

aus Jes. 1 bei Barnabas und Tertullian supplicamentum heisst, und zwar bei letzterem nur in den besseren Handschriften, was bei Sabatier noch ganz fehlt, ist sehr auffallend. Weiter dass in dem Zitat aus Jes. 60, 1 der lateinische Barnabas wie Tertullian (Adv. Prax. 11) hominibus für ταπεινοῖς hat, ist ganz seltsam. Dass hominibus zweimal unabhängig voneinander aus humilibus entstanden sei, ist ebensowenig wahrscheinlich, als dass ταπεινοῖς zweimal unabhängig voneinander in τοῖς ἀνοις verlesen worden sei.“

Diese schöne Anerkennung von E b. N e s t l e im Theologischen Literaturblatt fand bald ihr Gegenstück in der Theologischen Literaturzeitung durch die schon berührte Rezension von A d. J ü l i c h e r, dem ich bereits oben in einzelnen Stücken widersprechen musste, hier aber noch in einer ganzen Reihe von Punkten entgegenzutreten habe, da einer sachlichen Entgegnung in der genannten Zeitung die Aufnahme nicht gewährt worden ist:

Entgegnung an Prof. Ad. Jülicher.

J ü l i c h e r rügt es zum drittenmal, dass ich mich für die Vermutung, der Gebrauch von *paganus* = *Heide* könnte, da *paganus* auch den *Zivilisten* bezeichnete, aus dem Gegensatz zum *miles Christi* zu erklären sein, auf Herrn von Domaszewski berufen habe. Schon vor Jülicher hatten mich, aber in vornehmer Form, N e s t l e und B l u d a u mit sachdienlichen Angaben darauf hingewiesen, dass bereits T h. Z a h n (Neue kirchl. Zeitschrift 1899, 28 ss.) und A d. H a r n a c k (Mission 2. Aufl. 1906 I, 350 sq. II, 312) diese Erklärung gegeben hatten, was mir entgangen war. Mein Lehrer, Geh. Rat v o n D o m a s z e w s k y, den ich allein für diese Erklärung angeführt, hatte mir dieselbe brieflich vorgeschlagen — ob selbständig oder auf Grund von Zahn oder Harnack, weiss ich nicht. Da ich schon von meiner Arbeit über den historischen Wert der Vita Commodi (Philologus Suppl. IX 1901) die seither von niemand beanstandete Gewohnheit

---

Iren. Hier. Lucif. Ambros. Cassiod., so dass *vestimenta* sicher aus seiner lateinischen Bibel stammt. Da freilich auch der griechische Barnabas ἱμάτια bietet [ἱμάτια. H, ἅρματα S corr. „verisimile est, ipsum scriptorem codicis S. antequam absolveret ἱματια, quod omnino videtur scripturus fuisse, ἅρματα reposuisse“ etc. Tischendorf], so stimme ich N e s t l e bei, weil das Argument aus diesem Grund natürlich nicht die Kraft der folgenden gemeinsamen Korruptelen hat.

mitgebracht, solche persönlich private Mitteilungen, die nicht aus einer Publikation stammen, in den Formen des Umgangs einzuführen, hatte ich das Wort *Herr* vor den Namen meines berühmten Lehrers gesetzt: Grund genug für den Jülicher'schen Takt, seine „Gänsefüsschen“ anzubringen. Dass eine Autorität auf dem Gebiete des römischen Heerwesens, der Heeres- und Inschriftensprache wie Domaszewski die fragliche Erklärung von *paganus* beachtenswert findet, ist wert gewesen, angeführt zu werden, ganz abgesehen von seinen wertvollen Belegen in meiner Note 37a 40a. Meine Unterlassungssünde aber bekenne ich.

Aehnlich geht es meinem seligen Lehrer Professor K. Th. Rückert, dessen ehrende Erwähnung Jülicher taktlos genug ist, zu bespötteln. Ich habe aber Rückerts Aeusserung nicht gedruckt, ohne vorher mit Geh. Rat Schmalz gesprochen zu haben, der dieselbe Ansicht wie Rückert in seiner von mir auch ausdrücklich zitierten, von Jülicher aber nicht berücksichtigten lateinischen Grammatik (Iwan Müller's Handbuch 2, 2, 3. Aufl., in der Einleitung und besonders in dem geistvollen § 55 der Stilistik) vertritt, einem Buch, dessen Kenntnis heute keiner entraten kann, der auf dem Gebiete der lateinischen Sprachgeschichte und speziell auch der christlichen und biblischen Latinität mitreden will. Ausserdem habe ich Rückert's Erklärung, dass der echte Lateiner die Fremdworte scheute, mit Bezug auf meine Beobachtungen pag. XLVII durch die eigene Bemerkung erweitert, dass diese frühchristlichen Uebersetzer auch mit Rücksicht auf ihren des Griechischen unkundigen Leserkreis sich der Fremdworte enthalten mussten. Schliesslich möchte ich in diesem Zusammenhang auf die verständigen Bemerkungen von Eb. Nestle betreffs der lexikalischen Verarbeitung der Fremdworte hinweisen.

Mir wegen meiner Verlegenheit betreffs des Codex Mediolaniensis bei Sabatier zu Is. 58, 5, die ich in meinem Buch pag. 24 ehrlich eingestanden habe, den Vorwurf zu machen, als sei mir das bekannte Buch von Swete (LXX-Ausgabe) fremd, war wenig angebracht, da ich Holmes Parsons und Field nebst Tischendorf-Nestle's editio VII benützte, wie ich in der Vorrede angegeben, und da ich an der betreffenden Stelle ausdrücklich mitteile, dass ich (den viel reichlicheren) Field, der für Theodotion vor jedem anderen Werk einzusehen war, beraten habe. Zudem ist es unrichtig, was Jülicher behauptet, dass ich durch einen Blick in Swete meinen Skrupel beseitigen konnte, da Swete nur den Codex Marchalianus anführt, der auch bei Parsons und Field genannt ist (Cod. Q = XII bei Parsons = Vatic. gr. 2125, a. 1890 heliotypisch ediert), und der überhaupt, wie aus Ceriani zu ersehen, nie in Mailand war, mithin nicht mit dem von mir gesuchten Mailänder Codex identisch sein kann! Also mit dem flüchtigen Blick Jülichers in Swete ist es nichts. Die Sache hat sich

mir mittlerweile so aufgeklärt, dass die fragliche Variante καὶ ἡμέραν, welche der cod. Med. nach Sabatier's Angabe sub asterisco aus Theodotion und Symmachus notiert, nicht zu dem ersten νηστείαν des Verses Is. 58, 5 gehört, sondern zu dem zweiten (also statt zu Barn. 3, 1 pag. 24, 7 vielmehr zu 3, 2 pag. 25, 3). Aus der ungenauen Angabe Sabatiers war dies zu nicht unterscheiden, und die kostbaren grossen Bücher von Holmes-Parsons und Field hatte ich nicht allezeit auf meiner fernen Pfarrei zur Hand, um meine Auszüge zu ergänzen und zu berichtigen. Die fragliche Theodotion- und Symmachusvariante findet sich nach Parsons, dem Field genau folgt, am Rand der Codd. XII und 93 und im Text der Codd. 22, 23, 36, 48, 51, 62, 90, 93, 144, 147, 233, 308 (Alex. . . . Justin. M.). Welcher dieser Codices der von Sabatier benützte Mediolaniensis ist, wird sich noch feststellen lassen.

Ich masse mir nicht an, in eigener Sache zu entscheiden, ob Jülicher im Recht ist, meine Konjekturen im allgemeinen zu brandmarken.[1]) Für die Edition habe ich mich selbst zum grösstmöglichen Konservatismus bekannt (pag. XVI), und tatsächlich dürfte in meinem Buch der Text des Codex Corbeiensis schonender behandelt sein als in sämtlichen seitherigen Ausgaben des lateinischen Textes. Und was die in den Prolegomena an verschiedenen Stellen vorgebrachten Konjekturen anbelangt, die als Versuche und Vorschläge zur Förderung der Probleme dort ihren Platz haben dürften, so habe ich von sehr angesehener Seite (Nestle u. A.) Anerkennung und Beachtung gefunden, darunter gerade für die von Jülicher speziell benörgelte Einzelkonjektur, die er mit Berufung auf Traube beanstandet hat. Da gerade diese Konjektur einen allerwichtigsten Punkt betrifft, muss ich mich doch des näheren über die Sache äussern:

Diese Berufung Jülichers auf L. Traube war gar nicht glücklich! Das berühmte Buch des hochverehrten Meisters ist zwar erst erschienen, als meine Studie pag. 1—96 schon gedruckt war, und es ist bei seiner allgemeinen Begehrtheit noch später erst in meine Hand gelangt. Aber dann habe ich die „Nomina Sacra" im letzten Wintersemester meinen Uebungen über die Palaeographie der lateinischen Bibelhandschriften zugrund gelegt und glaube den Inhalt

[1]) Es ist nicht ohne Interesse, dass, während Jülicher über meine Konjekturen zu Gericht sass, der berühmte Professor vou Cambridge, J. Rendel Harris, A furter Note on testimonies in Barnabas, The Expositor 1909, July p. 63—70 genau nach meiner Methode eine haplographische Korruptel zu Barn. 13, 7 vermutete: διὰ Ἀβραὰμ ‹ἔθνη› ἐμνήσθη. Ich bezweifle die Richtigkeit der Konjektur, so geistreich sie ist, weil das Zeugnis von SHL entgegensteht. Vgl. meine Prolegomena pag. LXXIV ss. Aber methodisch sind solche Konjekturen berechtigt, sie bringen Leben in die Erörterung und fördern die Forschung.

genau genug zu kennen, um zu wissen, dass in diesem Buch, dessen Titel mir Jülicher entgegenschleudert, genau das Gegenteil von dem steht, was darin stehen müsste, wenn Jülichers Vorwurf Sinn und Berechtigung haben sollte. Meine Konjektur, welche den Gebrauch der Kurzform ανος = ἄνθρωπος zur Voraussetzung hat, habe ich gewagt, weil ich vor und ohne Traube's Buch aus den ältesten Bibelhandschriften und aus dem Papyrus der Logia Jesu wusste, dass diese Kurzform in allerältester Zeit vorkommt. (Die Belege jetzt bequem bei Traube). Auch wusste ich, dass anderwärts Korruptelen aus Verwechslungen mit ανος entstanden sind. Nun hat Traube die Kurzform ανος im Singular und Plural belegt bis ins III. Jahrhundert p. Chr. und, was um so bedeutsamer ist, sind seine ältesten Belege aus Papyri Alexandrinischer Provenienz entnommen (Pap. Grenf. I nr. 5 saec. III; Pap. Oxyr. Logia Jesu saec. III?; Paris. Suppl. Gr. 1120 saec. III). Auf Grund dieser historischen Tatsachen, die einem Bibelforscher von dem Anspruch Jülichers ebenfalls bekannt sein müssen, auch wenn er, wie es den Anschein hat, Traube's Buch nicht oder doch nicht sorgfältig genug gelesen, ist nun, nachdem Traube überzeugend gezeigt hat, dass in ältester Zeit nur Nomina Sacra als Kurzformen geschrieben wurden, folgendermassen zu argumentieren: Da Kurzformen von ἄνθρωπος schon so frühe auftreten, so muss das Wort als Nomen Sacrum gewertet worden sein; da aber die erwähnte Kurzform in den uralten Papyri schon im Plural auftritt, in welchem Sinne das Wort sicher nie Nomen Sacrum gewesen sein kann, so muss der Ursprung der Kürzung, wenn anders Traube's Theorie richtig sein soll, was ich wohl glaube, aus einer früheren Zeit datieren, in welcher zunächst nur der Singular in dem heiligen Sinne von „Menschensohn" gekürzt worden ist. Und Traube selbst ist geneigt, diese Entstehung bis in die jüdisch-hellenistische Zeit zurückzuverlegen (Nomina Sacra pag. 100—103, 56, 42, 44).

Der Sachverhalt liegt für mich nun so, dass ich unabhängig von Traube berechtigt war, jetzt aber, nach Bekanntwerden seines Buches, ganz im Gegensatz zu dem, was Jülicher behauptet,[1]) nur um so mehr berechtigt bin, das Vorhandensein der Kurzform ανος in der

[1]) Ich strebe darnach, alles persönliche auszuschalten. Aber wenn man den überlegenen Ton Jülichers bedenkt, so möchte man hier sagen: difficile est saturam non scribere. Denn die Ausführungen Traubes muss man gelesen haben, sonst kennt man sie nicht; und wenn man sie nicht kennt, so hat man sie nicht oder doch nicht sorgfältig genug gelesen und darf nicht so stolz mit dem Titel des Buches um sich werfen, wenn man sein wissenschaftliches Ansehen nicht gefährden will! Oder schwebt Jülicher das vor, was Traube vorne pag. 9 aus Bentley anführt, so ist das aber eine ganz andere Sache, die mich nicht berührt!

Zeit, als die Versio latina des Barnabasbriefes entstand, und noch einige Dezennien früher, nämlich schon in der Zeit der altlateinischen Isaiasversion, die unser Interpret benützte, bereits vorauszusetzen! Diese Konsequenz hat, wenn nicht in Worten, so tatsächlich auch Eb. Nestle in der Rezension meines Buches gezogen, indem er ganz nach meiner Methode zu Barn. 12, 10 die Möglichkeit einer Verwechslung von υιος NAYH und υιος ANOY in Erwägung zog.[1]) Und ebenso konnte sehr wohl dem alten Uebersetzer des Isaias dieselbe Kurzform bereits geläufig gewesen sein und ihm zum Anlass werden zu der von mir angenommenen Verwechslung von ταπΙΝΟΙΣ mit ΑΝΟΙΣ oder, wie Nestle (a. a. O.) nun formuliert, von ταπεινοις mit τοισανοις, weshalb er *hominibus* übersetzte, wo man *humilibus* (Iren.) oder *pauperibus* erwarten sollte. Den andern Versuch, die merkwürdige Korruptel *hominibus*, die dem lateinischen Barnabas mit Tertullian gemeinsam ist, lieber aus einer Verwechslung mit *humilibus* zu erklären, was Jülicher für näherliegend erachtet und auch Nestle mit angeführt hat, habe ich selbst pag. 81 vertreten (bibl. Apparat zu pag. 81 Zeile 1—8) und im kritischen Apparat als Konjektur des Menard verzeichnet. Für meinen Beweisgang ist es, wie dies auch Nestle schön zum Ausdruck bringt, nicht wesentlich, ob die Korruptel auf einen griechischen oder lateinischen Lese- oder Schreibfehler zurückzuführen ist, nur setzt letztere Annahme schon wieder eine kompliziertere Textgeschichte dieser lateinischen Isaiasversion voraus. Denn wenn der Fehler schon von dem Isaiasübersetzer verschuldet wurde, so kann der lateinische Archetypus dieser Version den beiden Zeugen (Tertullian und dem lat. Barnabas) näher liegen, als wenn erst ein Abschreiber des lateinischen Isaiastextes den Fehler machte und beide Autoren den Irrtum erst aus einer korrumpierten Textfamilie schöpften; aber in dem altlateinischen Isaias, ob im Archetypus oder erst in einem Descendenten desselben, muss der Fehler bereits gestanden haben, um von dort seinen Weg zu Tertullian einerseits und zum lateinischen Barnabas andererseits zu nehmen.

Jülicher geisselt es als Rückständigkeit, noch mit Sabatier von 1743 und mit Hartel's Cyprian zu arbeiten. Das Buch von Saba-

[1]) Eb. Nestle ist geneigt, hiernach den griechischen Text zu ändern. Da aber die drei Textzeugen SHV einstimmig υιος ανθρωπου bieten, was auch durch den Gegensatz υιος ανθρωπου — υιος θεου als richtigere Lesart erscheint, so erblicke ich den Fehler eher in der Version. Der Uebersetzer wird, teils in Erinnerung an 12, 9 *filium Naue*, teils durch die Aehnlichkeit von ANOV mit NAYH verleitet worden sein, 12, 10 wieder *filius Naue* zu setzen. Dann aber sind in meiner Ausgabe die Ausdrücke beider Texte zu belassen.

tier, Reims 1739—49 (nach manchen besser als der Pariser Nachdruck) muss noch jeder benützen; meine Angabe im Vorwort, dass ich meinem biblischen Apparat Sabatier zugrund gelegt, ist aber nicht so zu verstehen, als hätte ich mich auf dieses alte Buch beschränkt. Ich hielt es für selbstverständlich, dass man von mir nicht anders voraussetzte, als dass ich die neuen kritischen Ausgaben, soweit solche vorliegen, benützt habe. Sabatier war mir wie jedem andern nur das Sammelwerk, auf das ich mich berufen, um nicht in meinem Apparat jedes Zitat ausführlich nachweisen zu müssen. In diesem Sinne sage ich in der Vorrede, dass ich der Kürze halber bei den betreffenden Zitaten nur die Autorennamen beigesetzt habe, für die nähere Bezeichnung des Fundorts auf Sabatier und die Indices der Ausgaben verweisend (womit eben die Wiener Ausgaben, für Irenaeus die Ausgabe von Harvey etc. gemeint sind). Ich bin doch kein Neuling, dass ich von dem Marburger Theologieprofessor einer Anleitung in der philologischen Methode bedurfte. Zudem, falls die angeführte Stelle meiner Vorrede nicht deutlich genug war, so lehrt jede Seite meines Apparates, dass ich die Texte der Wiener Akademie, deren Mitarbeiter ich seit 8 Jahren bin, und andere neue Ausgaben selbständig genützt, darunter auch Hartel's Cyprian (aber seinen kritischen Apparat!), den trotz Jülicher noch jeder gebrauchen muss, so lange das neue Material von Wordsworth, Mercati, v. Soden etc. noch nicht in einer Neuausgabe vorliegt. — Zur Illustration meiner Arbeit darf ich vielleicht nachträglich anführen, dass ich (um anderes zu übergehen), lange Studien über die lateinischen Ignatiusbriefe gemacht, weil im Codex Vaticanus gr. 859, dem unser Lateiner auch textkritisch nahe steht, der griechische Barnabas auf das Corpus Pseudo-Ignatianum folgt, in der Hoffnung, es möchte vielleicht ein und derselbe Interpret aus einem derartigen Codex die ganze Reihe Ps.-Ignatius + Polycarp + Barnabas in der entsprechend späteren Zeit übersetzt haben. Ich lies mir in diesem Interesse selbst den Münchner Codex gr. 394 des Ps.-Ignatius nach Karlsruhe kommen, vermutend, da er am Ende verstümmelt ist, hier könnte ursprünglich ebenso wie im Vaticanus der griechische Barnabas enthalten gewesen sein, und ich könnte für meine Untersuchung der ganzen lateinischen Reihe aus der palaeographischen Beschaffenheit dieser erreichbaren guten griechischen Handschrift Nutzen ziehen. Das Ergebnis der grossen Bemühungen war für meinen nächsten Zweck rein negativ; der lateinische Barnabastext hat mit den lateinischen Ignatiustexten — es gibt deren mehrere — nichts zu tun, und in meinem Buch steht nun kein Wort von der ganzen Arbeit.

Dass ich das Material „an der entscheidenden Stelle, aus den altlateinischen Bibelübersetzungen, nicht hinreichend gesichtet, ge-

schweige vollständig erhoben", ist ein so schwerer Vorwurf, dass Jülicher seine Stichproben, die er etwa gemacht und die zu meinen Ungunsten ausgefallen, nicht hätte zurückhalten sollen. Tatsächlich handelt es sich ja im Barnabasbrief, wie ich in der Vorrede ausdrücklich betonte, fast nur um alttestamentliches Gut, und hier weis jeder, wie spärlich es mit den erhaltenen Bruchstücken altlateinischer Texte bestellt ist, wie unsicher überdies selbst bei dem wenigen die Fragen nach ihrer Provenienz, ihrer Textgeschichte, Verwandtschaft usf. sind, wie wenig bearbeitet ihre sprachlichen und sonstigen Verhältnisse sind. Haben wir doch zum Lyoner Pentateuch, dessen Verschiedenheit vom lateinischen Barnabasbrief ich festgestellt habe, noch nicht einmal ausreichende Prolegomena, und wenig besser steht es bei den übrigen Fragmenten. Das beste haben *L. Ziegler* und *P. Corssen* geliefert. Ich habe nun, soweit es mir augenblicklich möglich war, noch einmal die wichtigeren mir bekannten Texte durchgemustert und nichts wesentliches gefunden, das ich nicht schon in den Vorarbeiten zu meinem Buch berücksichtigt hätte. Einzelheiten können einem ja immer entgehen, davon sind die besten Arbeiten nicht frei. Wenn allerdings Jülicher die Forderung stellt — und dies scheint in seinem Ausdruck, ich hätte das Material nicht vollständig erhoben, angedeutet zu sein — ich hätte sämtliche lateinischen Bibelvarianten vollständig in meinem Apparat vorführen sollen, dann gestehe ich, dass ich dies absichtlich nicht getan. Ich sehe aber keinen Zweck ein. Ich hatte mir für meine Vorarbeiten eine möglichst vollständige Variantensammlung angelegt, hielt aber nicht für nötig, sie auch im ganzen Umfang dem Druck zu übergeben. Ich sage auch ausdrücklich in meiner Vorrede, dass ich „unter dem Text die zur Beurteilung erforderlichen griechischen und lateinischen Bibelparallelen (womit ich die Uebereinstimmungen und eigentlich verwandten Stellen meinte) **nebst einer Auswahl** der betreffenden Bibelvarianten (worunter ich die Discrepanzen verstand) beigegeben." Tatsächlich bin ich dabei viel weiter gegangen als unbedingt erforderlich war, und vor allem viel weiter, als andere Gelehrte in ähnlicher Lage. Ich verweise auf die sehr kurze Behandlung der grossen biblischen Frage beim lateinischen Irenaeus in der neulichen Studie von Jordan über diesen Text. Ich habe das Bibelmaterial in einer Weise ausgewählt und gesichtet, dass ich glaubte, jeder werde ohne besondere Anleitung verstehen, wie ich verfahren bin. Nicht nach der Methode von Sabatier, der einfach sämtliche Zitate hintereinander aufzählt und in ihrem ganzen Wortlaut wiedergibt, sondern — mit unendlicher Mühe, oder, wie Buonaiuti in seiner Rezension meines Buches sagt, « colle più amorose ricerche » — habe ich das Material in kleinen Teilchen verarbeitet und das, was für die Beurteilung von Wert sein konnte, in der Weise in den Apparat aufgenommen, dass ich den entsprechen-

den Ausdruck des Barnabastextes jeweils voranstellte, im griechischen Apparat unterstrichen (weil der Drucker keine fetten griechischen Typen hatte), im lateinischen Apparat fettgedruckt, — worauf ich zunächst die Uebereinstimmungen notierte, meist sind dies die Zitate bei Cyprian, auch Tertullian, und zwar nach deren besten Handschriften — dann fügte ich alle einigermassen noch nahestehenden Varianten bei, meist aus den späteren Afrikanern, auch aus Lucifer, Hilarius, — schliesslich, gewissermassen als Gegenprobe, eine Auswahl der kontrastierenden Varianten, etwa aus Ambrosius und Augustinus, bisweilen auch aus der Vulgata, wobei ich die Reihenfolge nach dem Gesichtspunkte der sprachlichen Weiterbildung ordnete. Dieses Verfahren hatte natürlich nur dort einen Zweck, wo der Lateiner auch wirklich aus der altlateinischen Bibel schöpfte, also vor allem in den Prophetenzitaten und Psalmen, weniger im Pentateuch und dort, wo er sich an den freien Wortlaut des griechischen Barnabas anschloss, was ich gewöhnlich mit der Formel feststellte: Interpres Barnabam sequitur. Also eine vollständige Mitteilung des gesamten altlateinischen Variantenmaterials der betreffenden Bibelzitate war weder beabsichtigt noch — meines Erachtens — überhaupt von Wert. Ich glaube, sehr genau alles zu kennen, was an altlateinischen Bibelfragmenten bis zur Stunde ans Licht getreten ist; eine Tabelle, die ich mir angelegt, werde ich in meiner kommenden lateinischen Patrologie veröffentlichen. Ausser den in diesen Aufsatz eingestreuten Nachträgen ist mir aber bis jetzt nichts wichtiges aufgestossen. Es ist mir jetzt nicht möglich, alles nachzuprüfen, aber ich behandle nächstens die altlateinischen Prophetentexte im Seminar und werde die Ergebnisse mitteilen, sine ira et studio.[1])

[1]) Es sei gestattet, an dieser Stelle, an der es sich um eine prinzipielle Auffassung in der Methode handelt, einige Sätze von Adalbert Merx anzuführen, den ich unter den deutschen Theologen höher zu schätzen bekenne, was Klarheit der Methode, Gründlichkeit des Wissens und Schärfe des Urteils anbelangt, als manch andere Celebrität. In seinem gewichtigen Buch, Die vier Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte II, 1. Das Evangelium Matthäus, Berlin 1902, pag. XVII, schreibt er: „Die Ausdehnung in der Benutzung der Quellen hat ihre Grenze an der Kraft und Zeit eines Menschen Vollständigkeit ist unmöglich und verständige Auswahl das Anzustrebende, wenn man wirklich selbst sehen will." — Von Literatur benutzt er dann u. a. wie ich, Irenaeus ed. Harvey, und, was Jülicher mir so schlimm genommen, Cyprian ed. Hartel. Schliesslich, pag. XXI, hat er folgende Bemerkung, die der erfahrene Gelehrtengreis offenbar seinen voraussichtlichen Kritikern widmen wollte: „Wenn bei der Masse von Anführungen trotz aller Mühe Versehen unterlaufen sein sollten, so wird ein verständiger Beurteiler das begreiflich finden und entschuldigen, da jedem das Material zur Berichtigung zur Verfügung steht. Nur wer selbst solche Arbeit nie gemacht, wird es für möglich

Ueber die antijüdische Tendenz des Uebersetzers, ein Motiv, das überhaupt in der ältesten Textgeschichte eine Rolle gespielt hat, zumal in der judenreichen Provinz Afrika, wo Tertullians Schrift Adversus Judaeos und manches andere seine Heimat hat, ein andermal! — Das wichtige Problem der zahlreichen Lücken habe ich schon in der Ausgabe ins Auge gefasst, indem ich in den parallel gedruckten Texten überall die Lücken klaffen liess, mit Angabe der ungefähren Zahl der fehlenden Worte, und habe dann pag. LXVII ss. dieselben auch im Zusammenhang besprochen. Eine einheitliche Erklärung für alle Fälle dürfte sich kaum finden lassen. Oft sind persönliche Worte des Barnabas, die für den Leserkreis des Uebersetzers nicht mehr passten, weggelassen, ein Zeichen, dass diese Lücken nicht aus der Vorlage stammen. Gesichert sind auch die Haplographien, wie 4,1 das Abirren des Auges von ἔργων τῆς ἀνομίας auf τὰ ἔργα τῆς ἀνομίας oder 4, 10 von ἀντιστῶμεν auf φύγωμεν oder 5, 13 von πατειν auf πατηι usf. Andere Fälle habe ich als Vereinfachungen des geschraubten griechischen Textes gefasst, andere als Kürzungen von Zitaten und andere bewusste Kürzungen, die durch die veränderte Auffassung, z. B. die veränderte eschatologische Zeitstimmung geboten waren. Ich weis nicht, ob ich überall das richtige getroffen, das Fehlen der Schlusskapitel von den zwei Wegen, worin ich ein Problem für sich sehe, kann ich nicht lösen. Ich kann mir nur einen äusseren Grund dafür denken. Nimmt man an, diese Kapitel hätten schon im griechischen Text gefehlt, was ich für ausgeschlossen halte, so ist das Problem nur eine Stufe weiter zurückverlegt, aber deshalb noch nicht gelöst. Ich dachte schon, es habe im Kreis unseres Uebersetzers bereits eine lateinische Version der „Zwei Wege" oder der „Didache" existiert. Die von Schlecht und Funk entdeckte lateinische Didache muss, wie ich ausgesprochen habe, von einem anderen Uebersetzer stammen als der lateinische Barnabasbrief, schon wegen der Verschiedenheit des Glossars und der Uebersetzungstechnik; nach Funk ist der lateinische Didachetext erst später entstanden. Dass aber die Schlusskapitel sicher schon zum griechischen Barnabastext gehörten, werde ich im Anhang meiner

halten, hier ohne Fehl zu sein. Solchen gestehe ich gerne zu, dass sie es viel besser gemacht haben würden, als ich es gemacht habe, wenn sie nur gewollt hätten; das einzige, was für mich spricht, ist, dass ich gewollt habe."

✠ Diese Worte von und über Adalbert Merx habe ich kurz vor dem 4. August geschrieben, an welchem Tage der 71jährige Gelehrte am Grab seines Kollegen Professor Hausrath, dem er noch den Nachruf sprechen konnte, von einem Herzschlag getroffen zusammengebrochen ist. Wenn wir auch im wissenschaftlichen Urteil oft weit auseinander gehen, Ehre seinem unersättlichen Streben, seinem beneidenswerten Wissen und seiner rücksichtslosen Wahrheitsliebe. R. I. P.

druckfertigen Studie über den Stammbaum Jesu nach Matthäus durch neue, wie ich glaube, zwingende Gründe dartun.

„Gehören die Testimonia in diese Studie?" Ja, weil ich neben der Untersuchung der Versio latina auch eine selbständige kritische Ausgabe beider Texte geben wollte und meinen Lesern nicht zumuten konnte, die Testimonia, die im kritischen Apparat als Textzeugen angerufen werden, anderwärts zu suchen. Damit ist auch die Antwort auf die Betadelung „des Zuviel und der nochmaligen Mitteilung von längst bekannten und bequem zugänglichen Stoffmassen" gegeben, übrigens ein Punkt, der gerade mit Bezug auf die Barnabasliteratur sich reizend illustrieren liesse, wenn es frommte! — „Die Frage nach der Person des Uebersetzers hätte sich (Heer) gar nicht erst stellen lassen dürfen," meint Jülicher. Ich halte jene Abhandlung für hinreichend wichtig und Buonaiuti, Rivista delle Scienze Theologiche 1909, I pag. 50 erklärt: „Per noi sono più tosto particolarmente interessanti le conclusioni dell'Heer intorno alla persona del traduttore, alla sua patria, alla sua età: conclusioni dipendenti del resto dalla tesi abbracciata sui rapporti della sua versione con la stessa Itala. Circa il primo problema l'Autore procede dal più certo al meno certo. Dimostra innanzi tutto che il traduttore è un latino di nascita: esclude quindi l'identificazioni sbagliate (Filastrio, secondo il Cod. Corbeiensis); infine dimostra l'impossibilità di accertarne la persona etc." Also man kann verschiedener Ansicht sein.

So weit meine Entgegnung, die ich so sachlich als möglich zu gestalten mich bemüht habe, obwohl der Ton Jülichers äusserst verletzend ist. Da mir die Theologische Literaturzeitung nicht Gelegenheit gab, in ihren Spalten eine sachliche Erwiderung (von etwa 200 Zeilen) noch auch eine allgemeiner gehaltene kurze Gegenerklärung abzugeben, so konnte ich nicht verhindern, dass das Urteil Jülichers über mein Buch bereits die übliche Rundreise in die Rezensionsverzeichnisse anderer Periodica angetreten hat. Wenn ich bereits in einer philologischen Zeitschrift, die aus einem Dutzend anerkennungsvoller Rezensionen das einzigstehende Urteil Jülichers hervorgeholt hat, lese: „Ausgabe des griechischen und lateinischen Textes des Barnabasbriefes und die Glossare dankenswert, Apparat und Vorwort nicht befriedigend: Jülicher", so war es berechtigte Notwehr, zur Feder zu greifen. Ich wollte aber die Gelegenheit nützen, mich zugleich über manche Punkte des weiteren zu äussern; denn in solcher Kleinforschung kommt man nie zu End. Ich hatte es in meinem Vorwort bereits angekündigt, dass ich das Material um den Barnabasbrief in einer für die wissenschaftliche Handhabung geeigneten Form verarbeiten wollte und dass ich speziell die Glossare deshalb reichlicher ausgestattet, um weiteren For-

schungen zu dienen. Ich musste nun, früher als beabsichtigt, hervortreten.

Mein Wunsch: Es möge in beiden Lagern die Erschliessung der frühchristlichen biblischen und ausserbiblischen Uebersetzungsliteratur, der Zeugin des sieghaften Vordringens der christlichen Gedankenwelt von Ost nach West, immer lebhafter in Angriff genommen und gefördert werden, in treuer Arbeit, einzig dem schönen Ziel der Wahrheit entgegen!

Kleinere Mitteilungen.

Eine Bronzestatuette des Guten Hirten im Museum zu Florenz.

Im Museo archeologico zu Florenz, in welchem mehrere wichtige Denkmäler altchristlicher Kleinkunst aufbewahrt werden, befindet sich im Saal XIII, Vetrina XXXII, unter der Inventarnummer 2255, eine bronzene Statuette eines Hirten, der einen Widder auf den Schultern trägt. Die Statuette hat eine Höhe von 5 Centimetern und ist sehr gut erhalten; nur der untere Teil der Beine fehlt. Unsere Abbildung (Fig. 1) gibt das kleine Denkmal in natürlicher Grösse wieder, nach einer Zeichnung, die ich der Güte des Direktors des Museums, Prof. Milani in Florenz verdanke. Die Statuette ist in eine Sammlung von etruskischen und heidnisch-römischen Bronzegegenständen der verschiedensten Art eingereiht; allein sie ist ohne jeden Zweifel christlichen Ursprunges und bietet uns daher ein neues, bisher unerkanntes Beispiel der Darstellung Christi unter dem Bilde des Guten Hirten. Das Denkmal ist um so wertvoller und beachtenswerter, als bisher nicht viele kleine Statuen des Guten Hirten bekannt sind, da doch in der Malerei, im Basrelief und auch als Marmorstatuen die Bilder des Guten Hirten so häufig vorkommen. An dem christlichen Ursprung und damit an dem christlich-religiösen Karakter des Denkmals ist nicht zu zweifeln. Die ganze Behandlung des Gegenstandes, die Haltung, der Ausdruck und die Kleidung des Hirten, verglichen mit den bekannten sicher christlichen Skulpturen, die den Guten Hirten zur Darstellung bringen, lassen daran keinen Zweifel bestehen. Der jugendliche, bartlose Hirte, in der



Fig. 1

gegürteten tunica exomis, die die rechte Schulter und Brustseite frei lässt, trägt das Lamm auf beiden Schultern, so dass die rechte Hand die Hinterbeine, die linke Hand die Vorderbeine festhält. Das Lamm hat stark ausgeprägte Hörner. Der Faltenwurf der Tunika des Hirten zeigt über dem Gürtel den überhängenden Wulst und vorn die beiden herabfallenden grossen Falten, die in dieser Form oder ähnlich bereits bei der ältesten prächtigen Marmorstatue im Lateranmuseum und häufig auf Skulpturen vorkommen (vgl. Garrucci, Storia t. V, tav. 295 ff.). Eine gewisse Unbeholfenheit der Ausführung erscheint in der festen Anlehnung der Arme an den Körper. Die Beine des Hirten sind steif und ebenfalls bekleidet, d. h. wohl mit den bekannten fasciae crurales umwickelt; sie sind wenig sorgfältig ausgeführt.

Unter den Statuen und Statuetten des Guten Hirten gibt es bekanntlich zwei verschiedene Typen: der eine stellt den Hirten dar, in leichter, gefälliger Haltung, in jugendlicher Gestalt, wie er das Lamm auf den Schultern trägt und dabei mit der rechten Hand die Vorderbeine, mit der linken Hand die Hinterbeine festhält, oder umgekehrt; der andere zeigt den Hirten, wie er die Beine des Lammes mit der linken Hand vor der Brust hält, während die rechte sich auf den grossen Stab stützt.[1]) Der erstere Typus ist der ältere und schönere; ihm gehört die schon erwähnte Marmorstatue des Lateranmuseums an. Diesen Typus zeigt ebenfalls unsere Bronzestatuette.[2]) Nach ihrer ganzen Art muss letztere in Vergleich gebracht werden mit andern ähnlichen Werken der Kleinkunst, die den Guten Hirten darstellen. Mir sind bloss zwei weitere bekannt: Die verlorene Elfenbeinstatuette, die ehemals im Museum Borgia aufbewahrt wurde, und die Statuette aus Terracotta im christlichen Museum der Vatikanischen Bibliothek.[3]) Letztere gehört dem zweiten Typus an; der Hirt hält die Beine des Lammes mit der linken Hand vor der Brust fest; sie steht auch künstlerisch tiefer als die Florentiner Statuette. Alle Statuen des guten Hirten gehören, mit Ausnahme der ältesten Marmorstatue im Lateranmuseum, etwa dem vierten Jahrhundert an.

[1]) De Rossi, Statua del buon pastore scoperta in Roma presso la porta Ostiense (Bullettino di arch. crist. 1887, p. 136 sgg.); Strzygowski, Reste altchristlicher Kunst in Griechenland (Römische Quartalschrift, 1890, S. 97 ff.); Bergner, Der Gute Hirt in der altchristlichen Kunst. Berlin, 1890.

[2]) Ein dritter Typus, der den Hirten darstellt, wie er das Lamm auf beiden Armen vor der Brust trägt, ist nur auf Reliefs nachweisbar.

[3]) De Rossi, l. c. p. 142.

Der Typus der Darstellung war bereits vorhanden, als Kaiser Konstantin der Grosse diese als Brunnenschmuck in seiner Hauptstadt Konstantinopel verwendete.[1]) Die Skulpturen der Sarkophage und der Ambonen, sowie die Malereien der Katakomben beweisen, dass im vierten Jahrhundert das Bild Christi als des Guten Hirten sehr verbreitet und beliebt war. Es war damals noch ohne Zweifel die bekannteste und am meisten gebrauchte religiöse Darstellung des Heilandes, wenn dieser für sich, nicht in einer historischen Szene abgebildet wurde. Nach dem vierten Jahrhundert verlor sich rasch diese Auffassung; sie wurde durch andere bildliche Kompositionen ersetzt. Unsere Statuette ist ohne Zweifel dem vierten Jahrhundert zuzuweisen. Aus dem Vergleiche mit den andern ähnlichen Bildern des Guten Hirten möchte ich aber schliessen, dass sie eher dem Anfang oder der ersten Hälfte des genannten Jahrhunderts angehört. Sie ist offenbar als Aeusserung privater Andacht aufzufassen, und stand wohl, als Bild des Heilandes, im Wohngemach eines altchristlichen Hauses. J. P. Kirsch.

Herr C. M. Kaufmann stellt uns für die Röm. Quartalschr. folgenden Brief zur Verfügung, den er im Einband seines Boldetti (Osserv.) gefunden hat. Das Schreiben ist an den Canonikus Lukas Fanciulli in Osimo gerichtet, vor dem sein Freund Leonhard Antonio Adami zu Rom seinem Schmerz Luft macht über die Verwüstung und Zerstörung heiliger und profaner Altertümer, deren Zeuge er sein muss. Beide Männer sind, wie schon der Schluss des Briefes ergibt, literarisch tätig gewesen. Adami schrieb u. a. über die Grabschrift des Martyrers Vitalinus (Rom 1805) und über die angebliche Kreuzigungsstätte Petri auf dem Janiculus (Rom 1809); von Fanciulli sind uns keine Schriften bekannt.

Roma, 12. Febr. 1800.

Se non avessi mai studiato, credetemi, che sarei molto contento, nè in questi calamitosissimi tempi avrei sofferto certi dispiaceri i quali e mi hanno cruciato, e mi crucieranno mai sempre. Alle Antichità sacre, e profane quale danno non hanno arrecato i Francesi? ma al fine erano guerrieri, bramavano di adornare la loro Città:

[1]) Eusebius, Vita Constantini, III, 49.

pazienza in un certo modo; ma che questo sia stata fatto dai medesimi Cittadini per l'avidità di poco argento, oh questo si, che mi è intollerabile. 'E caduta una buona parte dell'antico Monastero di S. Agnese fuori delle mure: vi erano delle dipinture de' Santi Apostoli di 10 in 11 secoli: non si sono infrante, e talune, che hanno patito, leggiermente hanno patito: per risparmiare una piccola spesa, quale credete voi, che sia stato il loro fine? tra gli altri cementi, son state totalmente distrutte. Con buona maniera, ne ho portati i più alti lamenti al P. Gerofali, ma che ho profittato? niente. Le antichissime pitture di S. Lorenzo fuori delle mure vanno sempre più à patire: pochi vetri le esentarebbero dalle visite del tempo, e l'inciderle in rame potrebbe saziare anche l'avarizia, nondimeno non vi si pensa. Si è rotto l'ingresso cemeteriale dalla porta della Chiesa; con quattro mila scudi di rendità al Commendatario si è fatto la spesa di serrare la porta, e si entra per una vigna. Questo ingresso libero dalla parte di una campagna isolata, oltre l'irreverenza etc. produce l'effetto, che i villani vi si internano, aprono li sacri loculi, e portano via, o profanano il Culto: uno mi ha confessato che una lucerna da se ritrovata l'aveva venduto uno scudo ad un Francese: comprendete di ciò di quale stima mai doveva essere. Fratanto io ho raccolto le sacre ossa, e dopo di averle baciate, le ho restituite nelle loro loculi, per sottrarle dall'essere calpestate. Un corpo sano di un s. Martire, che tutta conserva la sua forma, resta scoperto, ed essendo stato tolto il vaso die sangue, rimmarà sempre mai senza culto. Non mi prolongo, perchè il medesimo parlarne mi afflige. Sto in attenzione delle vostre opere; la mia uscirà subito che ritorna il Cardinale Braschi, giacchè avra il perciò di entrare nella Segretarie de' Brevi.

Fügen wir diesem Schreiben einige erläuternde Bemerkungen hinzu.

1. Das Kloster der hl. Agnes, das bis zum Jahre 1489 von Nonnen bewohnt war, ist reich mit Gemälden geschmückt gewesen, von denen einer die Datierung ANNO D MCCCXL aufwies. In den ehemaligen Dormitorien sind noch Ueberreste erhalten, die Bartolini (Gli atti del martirio di S. Agnese) p. 140 kurz beschreibt. Die gleichfalls aus jener Zeit stammenden Fresken der Basilica wurden vor der Restaurierung unter Pius IX von den Wänden abgelöst und in das Museum Lateranense übertragen.

2. Wenn Adami es intollerabile findet, dass die Römer selber per l'avidità di poco danaro den Franzosen die Hand reichten zum

Raube alter Kunstschätze, so ist das eine alte Klage. Die alten germanischen, wie die französischen Barbaren sind im Rauben und Zerstören lange nicht so schlimm gewesen, als die cittadini barbari, — per l'avidità di poco danaro. Gilt das nicht auch für unsere Zeit?

3. Die Katakomben bei San Lorenzo fuori le mura, das Coemeterium Cyriacae in agro Verano, hatte wohl von der Vorhalle aus, linker Hand, einen Eingang. Die von dort auslaufenden Gänge dürften 1800 längst, ähnlich wie die bei S. Sebastiano, ausgeraubt gewesen sein. Der nunmehr von einem anstossenden Weinberge aus eröffnete Eingang führte in noch unversehrte Strassen, wie sich aus Adami's Klagen ergibt. — Wenn er die Gemälde in der Kirche durch Glassverschluss geschützt zu sehen wünscht, so hat er wohl die in der Vorhalle im Auge gehabt, die schlimm genug „restauriert" worden sind. Andere Gemälde erwähnt de Rossi, Bull. 1863, p. 47, die aber erst damals, bei der Restauration der Basilica unter Pius IX. wieder entdeckt wurden.

4. Adami hatte die Umwälzung von 1798—1799, die wie ein wilder, Bäume entwurzelnder Sturm über Rom dahingezogen, die Beraubung der Museen, die mit dem Frieden von Tolentino 1797 begonnen, wie die Verwüstung und Zerstörung von Kirchen vor Augen, als er seinen Brief schrieb. Wie oft hätte er in der Folge Anlass zu noch bitterern Klagen gehabt! Ueber die Zeit der Franzosenherrschaft von 1809 bis 1814 hat Louis Madelin, La Rome de Napoléon (Paris 1906) reiches Material zusammengestellt; für 1798 bis 1799 haben wir nur das Diario von Sala; aber wie vieles ist über Zerstörung oder Wegführung von Kunstwerken und alten Kostbarkeiten in den Archiven der römischen Kirchen und Bruderschaften zu finden! Ich verweise z. B. nur auf den Bericht der Plünderung von S. Peter, wo auch das Prozessionskreuz des Kaisers Justin eine mit reichem Perlenschmuck eingefasste Kreuzpartikel (abgebildet bei Garrucci, Storia dell'arte Tav. 430, 4) verlor, die erst unter Pius IX in wesentlich bescheidenerer Fassung ersetzt worden ist.

Noë-Jonas.

Unsere Tafel I. gibt einen altchristlichen Sarkophag aus der Kunstsammlung des Grafen G. Stroganoff zu Rom wieder, der uns





Fot. Danesi - Roma

die Photographie dieses unseres Wissens noch nicht veröffentlichten Sarkophags freundlichst zur Verfügung stellte. Derselbe ist von guter Arbeit aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, 2,5 Meter lang und 0,26 hoch, also von unverhältnismässiger Länge. Auf den Ecken sind zwei männliche, bartlose Köpfe in besonderer, quadratischer Fassung ausgemeisselt; zwischen ihnen und der von zwei Putten gehaltenen Tabella inscriptionis sind auf beiden Feldern die bekannten Jonas-Szenen dargestellt, links, wie er aus dem Schiffe dem Seetier in den Rachen geworfen wird, rechts das Seetier und der unter der Kürbislaube ruhende Prophet. Wir haben hier also die auch sonst vorkommende Abweichung vor uns, dass zwei Szenen ineinander gezogen sind, Jonas wieder ausgespieen, und Jonas ruhend.

In diese, die ganze Bildfläche des Sarkophags füllende Jonas-Darstellung fügt nun der Künstler auf der linken Seite eine andere biblische Szene, Noe in der Arche. Der Deckel der viereckigen Kiste ist hinter dem Rücken des Noe aufgeschlagen; leider fehlen die Arme, und von der Taube mit dem Oelzweig ist nur ein Steinstumpf geblieben.

Noe und Jonas sind in der Plastik nun eine keineswegs ungewöhnliche Kombination, wenngleich sie bisher kaum beachtet worden ist. Im Museum des Lateran begegnet uns diese Verbindung von Noe und Jonas auf den Nummern 114, 119, 159, 174 A, 176;



Fig. 2

unsere Abbildung zeigt uns das gleiche auf einem Sarkophage in unserem Museum des Campo santo. Auf einem Sarkophag in Perugia (Garrucci, Storia dell'arte christ. Tav. 321) ist auf dem Deckel links von der Tabella Noe und die Taube und der unter dem Kürbis ruhende Jonas, rechts Jonas, vom Seetier verschlungen, dargestellt. Auf einer runden, im Coemeterium Pontiani gefundenen Lamina (Garrucci Tav. 435, 6) sind um das Bild des guten Hirten verschiedene

biblische Szenen dargestellt, zuoberst Noe mit der Taube und ihm gegenüber Jonas unter der Staude. Ebenso sind beide auf einem geschnittenen Stein verbunden (Garrucci 477, 12). Dies sind aber auch, soviel ich finden konnte, die beiden einzigen auf Kleingegenständen vorkommenden Fälle; seit dem 5. Jahrh. scheint sich die Vorstellung der Zusammengehörigkeit unserer beiden Szenen verloren zu haben. Ein aus dem Vatikan stammender Sarkophag (Garrucci 377, 1) zeigt Noe in der auf dem Ufer stehenden Arche, die Taube fehlt; daran schliessen sich die 1. und 3. Jonasszene. Ein gleichfalls römischer Sarkophagdeckel (Garrucci 383, 3) hat links von der Tabella Jonasszenen, rechts die Jünglinge im Feuerofen und Noe; letztere Verbindung kehrt auch auf Tav. 384, 1, 397, 11 und 6 wieder. Ein Sarkophag in Osimo stellt neben Noe den ins Meer geworfenen und den ruhenden Jonas zusammen. Auf einem Graffito im Lateran (No. 221) ist Jonas nebst dem Seetier dargestellt; darüber aber fliegt die Taube. Es ist eine unbeholfene Arbeit, der Taube fehlt der Oelzweig; aber man sieht, wie eng zusammengehörig für die altchristliche Plastik Noe und Jonas waren.[1])

Auf den Gemälden der Katakomben tritt uns eine beabsichtigte Zusammenstellung von Noe und Jonas seit dem 3. Jahrhundert wiederholt entgegen, so in Domitilla (Wilpert Taf. 56), wo in der Mitte der Decke einer Grabkammer Noe in einen viereckigen Rahmen, ringsum in Halbkreisen Jonas-Szenen gemalt sind; in Petrus und Marcellinus (Taf. 67, 104, 187); in Coemeterium Majus (Taf. 166, 172); in Priscilla (Tafel 203). Freilich sollte man in den Jonasbildern Taf. 233 erwarten, dass der Maler, statt die Ruheszene zu wiederholen, Noe als viertes Bild dargestellt hätte; ähnliches fällt uns auf anderen Fresken auf; allein solche Ausnahmen können doch den Satz nicht umstossen, dass auch die Maler eine Zusammengehörigkeit von Noe und Jonas empfunden haben. Verweisen wir endlich noch auf zwei Graffiti auf Grabsteinen, das eine in San Callisto, das andere in Praetextat, wo über dem Jonas eine Taube mit dem Oelzweig dargestellt ist, wo also dem Geiste des Steinmetzen beide Szenen vorgeschwebt haben.

Worin ist nun der Grund dieser Kombination zu suchen? Dass Noe und Jonas beide Sinnbilder der Rettung aus Not und Tod waren,

[1]) Wiederholt findet sich auch die Verbindung Noe's mit den drei Jünglingen im Feuerofen. Wenn daher auf einem Gemälde in Priscilla (Wilpert Taf. 78) über den babylonischen Jünglingen eine Taube den Oelzweig hinabträgt, so ist das bloss eine Abbreviatur der Doppelszene.

kommt hier nicht in Betracht, da man hierfür noch manche andere gleichwertige Vorbilder hatte, ohne dass sich eine solche konstante Zusammenstellung nachweisen lässt. Dass die beiden Szenen sich im Wasser abspielten, könnte eher als einigendes Motiv gelten; allein ein vergleichender Blick auf die einzelnen Darstellungen schliesst diesen Gedanken aus. Noe erscheint, wie auf dem Sarkophag Stroganoff, so auch auf anderen gar nicht im Wasser, sondern ist frei in der Luft in eine Lücke hineingesetzt worden, die sich eben noch für ein kleines Bildchen, wie es Noe in der Arche war, darbot.

Das älteste Noebild in Priscilla (Wilpert Taf. 16) stellt den Noe in einer viereckigen, auf vier Füssen ruhenden Truhe dar, und das kommt auch sonst noch vor; an die Sintflut ist also gar nicht gedacht worden. Dass sich bei den lateinischen Vätern des 3. und 4. Jahrhunderts Stellen finden, die grade Noe Jonas zusammenfügen, glaube ich verneinen zu können; immerhin wären sie doch für die in Rom geübte Plastik keine entscheidenden Zeugen. Die uralte commendatio animae nennt bloss Noe, nicht den Jonas.

Auf gallischen Monumenten kommen überhaupt Noe wie onas kaum das eine oder andere Mal vor. Die Zustammenstellung beider dürfte also ausschliesslich römisch sein.

Ich gestehe, dass ich keinen Grund weiss für die Vorliebe der Zusammenstellung des Noe und Jonas. Die Gläubigen haben eben neben den Theologen auch ihre eigenen Gedanken und Vorstellungen gehabt, kirchlich die einen wie die anderen, aber mit verschiedentlichem Ausdruck. Stände Noe konstant mit dem unter der Kürbisstaude liegenden Jonas, also mit der dritten Szene, zusammen, so könnte man darin das Bild für das so oft auf den Inschriften vorkommende q u i e s c e r e i n p a c e sehen; allein wie auf dem Sarkophag Stroganoff ist auch dort Noe neben die erste Jonasszene gestellt, wo der Prophet in's Meer geworfen und vom Seetier verschlungen wird. Dass man in Noe den Verstorbenen sah, ergibt sich zur Evidenz aus No. 174 A im Museum des Lateran, wo eine verschleierte Frau in der arca steht. d. W.

Rezensionen und Nachrichten.

O. Marucchi, R o m a s o t t e r r a n e a c r i s t i a n a, nuova serie. Tomo primo, Fasciculo I°. Gross Folio 1909.

Im Jahre 1864 liess de Rossi den ersten Band seiner Roma sotterranea erscheinen, dem 1867 der zweite, 1877 der dritte folgte. Hatte er in diesen drei stattlichen Foliobänden neben einer allgemeinen Einleitung und den geschichtlichen Quellen das Coemeterium Callisti und als Anhang das Coemeterium Generosae behandelt, so sollte der vierte Band den Katakomben der Domitilla gewidmet sein. Vorgearbeitet hatte er dafür in mehreren Aufsätzen seines Bulletinos; sein Bruder Michele Stefano hatte bereits den Plan der Katakombe fertiggestellt; die Illustrationen waren schon gedruckt, als der Tod ihm am 20. September 1894 die Feder aus der Hand nahm. Enrico Stevenson, de Rossi's begabtester Schüler, unternahm die Fortsetzung der Arbeit. Im Nuovo Bullettino 1897, p. 187 seg. und 1898 p. 31 seg. berichtete er über die von ihm im Auftrage der päpstlichen Kommission ausgeführten Arbeiten, als der 15. August 1898 auch ihn den Seinen und der Wissenschaft entriss. Schon dem Tode nahe hatte er noch wochenlang Tag um Tag in den Katakomben der Domitilla gearbeitet. — Als im Jahre 1900 der zweite archäologische Congress in Rom tagte, wurde schon der gedruckte Prospekt des vierten Bandes der Roma sotterranea, der die genannte Katakombe behandeln sollte, an die Mitglieder des Kongresses verteilt. Unterdessen sind neun Jahre verflossen, und nun erhalten wir nicht etwa einen vollen, fertigen Band, der mit den notwendigen Ergänzungen zu de Rossi's und Stevenson's Vorarbeiten ein geschlossenes Bild des Coemeterium Domitillae vorführte, sondern einen ersten Faszikel von 99 S. Grossfolio, nebst 25 Tafeln in einem besonderen Faszikel, ohne dass wir erfahren, wie viele Hefte, und in voraussichtlich welchen Zwischenräumen, noch folgen werden. Allerdings wird Marucchi nicht müde, uns zu wiederholen, dass die päpstliche

Kommission ihm die möglichste Kürze unter Vermeidung aller Digressionen ans Herz gelegt habe; aber dann hätte man nach so langem Warten sich wohl auch noch ein oder zwei Jahre geduldet, zumal die Ausgrabungen in dieser Katakombe als im wesentlichen abgeschlossen betrachtet werden dürfen. Wir müssen uns mit Faszikel I zufrieden geben, zufrieden geben auch mit den vor zehn Jahren angefertigten farbigen Tafeln, die nur durch wenige neue Photographien bereichert worden sind und auf die wir verzichten würden, wenn uns dafür, nach Weise der Wilpert'schen Tafeln, Daniel und das Mahl unter Benutzung der von de Rossi im Bulletino 1865 p. 42 veröffentlichten Zeichnung, geboten worden wären.

Was enthält das erste Heft? Es sei uns gestattet, von hinten anzufangen, wo S. 77 die Beschreibung der Domitilla-Katakombe beginnt und zuerst das Hypogaeun der Flavier behandelt wird, in gedrängter Kürze, gewissenhaft nach der Weisung der päpstlichen Kommission, bis zum Ende des Heftes S. 99. Und die 76 vorhergehenden Folio-Seiten? Die Vorführung der heidnischen Monumente, die in der Area der Flavier und ihrer Umgebung gefunden worden sind, besonders die Inschriften, war gewiss berechtigt. Ebenso berechtigt war die topographische Bestimmung des Coemeteriums an der Hand der alten Itinerarien, wie auf Grund der neueren Forschungen. Nicht minder am Platze waren die chronologischen Darlegungen über die christlichen Flavier, die Begründer des Coemeteriums. Das alles ist von M. in klarer, gründlicher und anschaulicher Weise behandelt worden. Ein Blick auf die angrenzenden Katakomben zwischen der Ardeatina und der Appia hätte man sich auch gefallen lassen. Allein wir können es nicht billigen, dass M. uns nun auch hier in einer endlosen Deduction in den leidigen Streit zwischen ihm und Wilpert über die Lage der Basilika des Damasus und der der beiden Martyrer Markus und Marcellinus, wie über die Ruhestätte des Papstes Zephyrinus hineinzieht. Das gehört unseres Erachtens in das Nuovo Bulletino und in eigne Publikationen, nicht aber in ein so monumentales Werk, wie die Roma sotteranea, um so weniger, als M. schliesslich selber das Endresultat und die Entscheidung von weiteren Ausgrabungen abhängig machen muss. —

Im übrigen war M. nicht um den Auftrag zu beneiden, das Coemeterium Domitillae als 3. Band der R. S. herauszugeben. Wird er ja wesentlich nur wiederholend zusammenzustellen haben, was das «Bollettino» im Laufe der Jahre gebracht hat, was also jeder Archäologe längst kennt. Wieviel günstiger war da de Rossi bei der Heraus-

gabe der drei ersten Bände gestellt, werden es die Herausgeber des Bandes über die Praetextat-Katakombe sein, deren umfassende Ausgrabung und Erforschung erst im vorigen Jahre beginnen konnte und wo wertvolle Inschriften und Gemälde in Aussicht stehen. Möge M. die weiteren Faszikel der Domitilla-Katakombe noch im Laufe des nächsten Jahres folgen lassen, um dann an das Coemeterium Priscillae zu gehen, wo durch ihn die Forschungen de Rossi's so wichtige Fortschritte gemacht haben. d. W.

C. M. Kaufmann. Der Menastempel und die Heiligtümer von Karm Abu Mina in der ägyptischen Mariûtwüste. Frankfurt 1909.

Ueber die von C. M. Kaufmann mit Unterstützung der Stadt Frankfurt in der Mareotis-Wüste 1905 unternommenen Ausgrabungen des altchristlichen Menas-Heiligtums, nächst Jerusalem das verehrteste Sanctuarium des Morgenlandes, hat K. selber 1906, 1907 und 1908 in eigenen, reich illustrierten „Berichten" der wissenschaftlichen Welt Kunde gegeben. Wie hoch diese Entdeckungen gewertet worden sind, dafür genügt es, auf Baumstark's Zeugnis in der R. Q. S. 1907 S. 7—17 hinzuweisen. (Vgl. R. Q. S. 1905. 224; 1906, 82 und 189). Nunmehr hat K. in der oben angezeigten Schrift einen „Führer durch die Ausgrabungen der Frankfurter Expedition" herausgegeben, der die Ergebnisse der Ausgrabungen in diesem ägyptischen Nationalheiligtum auch weiteren Kreisen bekannt macht.

Inzwischen haben die archäologischen Funde ihre historische Erläuterung in einem wertvollen Pariser Codex erhalten: sollten nicht auch noch in andern Bibliotheken Nachrichten über das grosse Menas-Heiligtum zu finden sein? Wenn K. diese literarische Suche als seine weitere Aufgabe ergreift, dann wünschen wir ihm dabei ebenso erfreuliche Erfolge wie bei seinen Ausgrabungen. d. W.

Dr. **Fr. Jos. Dölger.** Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual, Eine religionsgeschichtliche Studie. [Studien zur Gesch. u. Kultur d. Altertums, im Auftrag und mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft herausgegeben von Dr. E. Drerup, Dr. H. Grimme und Dr. J. P. Kirsch. III. Band, 1./2. Heft]. Paderborn 1909. XII und 175. 8°.

Die Arbeit behandelt in drei Kapiteln die Grundlagen zur Entstehung des Taufexorzismus, den Ritus des Taufexorzismus und die Entstehung dieses Ritus nach seinen einzelnen Bestandteilen. Ein Exkurs verbreitet sich über den Exorzismus in der Taufwasserweihe.

Das Vorwort enthält einige programmatische Erörterungen über den Wert religionsgeschichtlicher Forschungen für die Dogmengeschichte.

Die Einführung eines eigenen Exorzismusritus in die Taufliturgie sieht D. begründet in der urchristlichen Auffassung der Taufe selbst, als einer Dämonenaustreibung. Die beigebrachten Texte zeigen, dass nach jüdischer und christlicher Auffassung die Heiden als dem Bösen verfallen, ja, in gewissem Sinne, von ihm besessen erschienen. Ausserdem aber herrscht im nachapostolischen Zeitalter die Anschauung, dass mit jedem schweren Vergehen der Teufel in das Menschenherz eindringt. Daraus erklärt sich, wie die Taufe den Charakter eines Exorzismus, erhielt und erklärt sich ferner die Einführung eines eigenen, diesen Charakter ausdrückenden Ritus in die Taufliturgie. Von der an Heiden vorgenommenen Erwachsenentaufe wurde dann der Exorzismus auch in die Kindertaufe mit übernommen. Eine Umschau danach, ob der Exorzismus in der Kindertaufe eventuell durch die Erbsündenlehre veranlasst sei, ergibt ein negatives Resultat. Ueberhaupt ergeben die Texte der ersten zwei drei Jahrhunderte, dass die Notwendigkeit der Kindertaufe lediglich aus dem positiven Befehlswort des Herrn (Jo. 3, 5) und aus der schon von S. Paulus (Kol. 2, 11 f.) festgehaltenen Parallelisierung der Taufe und Beschneidung begründet wurde, Erst mit dem klareren Hervortreten der Erbsündenlehre im 5. Jahrhundert wird umgekehrt die Uebung der Kindertaufe als Beweisgrund für die Erbsünde hervorgehoben. Der Exorzismusakt in der Kindertaufe verdankt somit seine Entstehung einfach einer Herübernahme aus der Erwachsenentaufe.

Das Kapitel über den Ritus des Exorzismus unterscheidet die mehrmalige Exorzisierung des Katechumenen in der 40 bzw. 20tägigen Vorbereitungszeit und den sog. Prüfungsexorzismus unmittelbar vor der Taufe. Die Ritustexte, welche D. aus Morgen- und Abendland beibringt, bestätigen das von ihm im ersten Teile Gesagte: überall wird der böse Geist als persönlich im Täufling anwesend behandelt und wie im Besessenenexorzismus ausgetrieben.

Daher entlehnt denn auch der Taufexorzismus bei der allmählig reicher werdenden Ausgestaltung seine Bräuche mehr und mehr dem Besessenenexorzismus. Gebet, Handauflegung und Schreckworte sollen den Dämon aus der Seele verjagen und ihm das am Ende der Zeit über ihn hereinbrechende Höllenfeuer drohend vor Augen bringen. Interessant ist D.'s Hinweis, dass gerade diese theologische Anschauung von der erst bevorstehenden Höllenfahrt der Dämonen noch im heute gebräuchlichen Erwachsenen-Taufritus sich ausspricht. Dem

eigentlichen Exorzismusakt geht ein Fasten und Halten an bestimmte Speisen voraus. Wie sehr gerade in diesem Brauch die damaligen gemeingebräuchlichen Riten heidnischer und jüdischer Kultübungen sich widerspiegeln, zeigt D. mit umfassender Belesenheit. Nicht wenig spielt hierin die damalige Gesamtanschauung eine Rolle, nach welcher die Krankheiten Dämonenwerk waren und durch exorzistische Mittel geheilt wurden. Die Sünde aber galt als Krankheit der Seele. Die Parallelen aus der Heilkunst der alten Zeit, die D. zu bestimmten Exorzismusriten der Taufliturgie beibringt, sind diesbezüglich von hohem Interesse. Auch die Tracht der Katechumenen beim Taufexorzismus, die Verhüllung des Hauptes, die Barfüssigkeit, Nacktheit und das Stehen auf dem Tierfell, hat seine Parallelen in der jüdischen und heidnischen Kulturwelt derselben Zeit. Wie die Sprache der Christen und Heiden dieselbe war, so war es eben auch die rituelle Ausdrucksweise, soweit sie denselben Gedanken Ausdruck zu verleihen sucht. Mit Recht weist D. auf das Wort des Diognetbriefes hin: Die Christen folgen den einheimischen Sitten in Kleidung, Nahrung und der übrigen Lebensführung (V, 1. 4 Funk P A I². 396 ss.). Zum Fasten, Beten, Handauflegen und Schrecken trat ausserdem noch zur Vertreibung des Teufels die Exsufflatio, das Anblasen, die Speichelsalbung und die Oelsalbung. Auch diese Bräuche sind nicht ausschliesslich christliche, sondern gemeinsame Formensprache der damaligen Zeit, die sich besonders im Krankenexorzismus allerorten fand. Der Taufwasserexorzismus endlich, den der Exkurs behandelt, ruht auf dem allen alten Kulturvölkern eigenen Glauben an die Wasser- und Brunnengeister.

Das Resultat der Studie, welches D. selbst in dieser Zusammenfassung nicht gibt, das aber bei der Lektüre sich aus den Tatsachen vorlegt, ist dieses: Die grosse Bereicherung des ursprünglich so einfachen Taufritus (Apg. 8,38) zu einer Liturgie mit umständlicher Teufelsaustreibung nach allen Regeln damaliger Beschwörungskunst, ruht ganz auf der Dämonologie der ersten nachchristlichen Jahrhunderte. Die Gesamtanschauung jener Zeit schrieb Krankheiten und Sünden dem unmittelbaren Einfluss im Menschen eingezogener Dämonen zu und hatte eine reiche Fülle von Beschwörungsmitteln gegen diese Dämonen geschaffen. Die Christen, welche diese Anschauungen teilten, teilten mit der Umgebung auch diese Mittel, um mit ihnen dem einen grossen Grunddogma des Christentums Ausdruck zu geben, dass die Taufe den Menschen dem Einfluss und der Herrschaft des Fürsten dieser Welt entziehe, um ihn zum unauslöschbar besiegelten Eigentum Gottes zu machen.

Eine persönliche Einwohnung Satans im Ungetauften kennt die heutige Dogmatik nicht mehr. Wenn aber viele Dogmatiker die heutige geläuterte Ansicht auch der Entstehung des altchristlichen Taufrituals als Grundlage unterlegen wollen, wofür D., 63—64, einige Stichproben bringt, so dürfte diese geschichtliche Untersuchung D.'s ihren Irrtum erwiesen haben. Ref. erinnert sich da einer Bemerkung des Freiburger Liturgikers Präl. Krieg aus den bei ihm gehörten Vorlesungen, worin Krieg nachdrücklich auf die Notwendigkeit solcher geschichtlicher Darlegung gegenüber den rein spekulativen Erklärungsversuchen der liturgischen Bräuche aufmerksam machte.

D. hat sich mit vorliegender Studie den aufrichtigen Dank aller derer verdient, die denken wie der erwähnte Liturgiker. Die von ihm S. 19 angekündigte Studie «Δαίμων» lässt neue wertvolle Aufschlüsse über das von ihm behandelte Thema erhoffen. Dr. E. Krebs.

Anzeiger für christliche Archäologie.

Bearbeitet von Prof. J. P. KIRSCH, Freiburg (Schweiz).

Nummer XXV.

1. Konferenzen für christliche Archäologie.

(**Nach den Berichten des Sekretärs** Or. Marucchi.)

Sitzung vom 5. April 1908. — Prof. A. L. Frothingham hielt einen Vortrag über die Innendekoration der altchristlichen Basiliken, besonders über die Anordnung der Malereien in den verschiedenen Teilen der Basilika. Er zeigte, dass die Verteilung der Bilder nicht willkürlich oder zufällig geschah, sondern dass bestimmte Darstellungen, nach einem festen System, in der Apsis, andere am Triumphbogen, wieder andere im Langhaus und im Atrium angebracht wurden. Er wandte diese Grundsätze an auf die Basilika des hl. Laurentius an der Via Tiburtina, und er wies nach, dass die Vereinigung der beiden Kirchen viel früher geschah, als man gewöhnlich annimmt, dass nämlich die kleinere *basilica ad corpus* schon zur Zeit des Papstes Pelagius II. Ende des VI. Jahrhunderts mit der *basilica maior* vereinigt gewesen sein muss.

Der Sekretär Or. Marucchi berichtete über die Ausgrabungen in S. Crisogono in Trastevere. Die älteste Kirche musste tiefer liegen als die jetzige, und darum durfte man erwarten, dass Reste der älteren Basilika unter der jetzigen erhalten seien. Die vom Unterrichtsministerium vorgenommenen Ausgrabungen bestätigten diese Annahme. Man fand die Choranlage der alten Kirche aus dem V. oder IV. Jahrhundert wieder, mit dem untern Teil der Apsis und den Resten einer halbkreisförmigen *Confessio*, ähnlich wie in Quattro Coronati, in S. Cecilia und in S. Apollinare in Classe bei Ravenna. Von den ursprünglichen Malereien sind Reste einer Imitation von *Opus sectile* in der Rundung der Apsis zu Tage getreten, ferner in

der Confessio frühmittelalterliche Darstellungen von Personen, vielleicht Kompositionen aus der Legende des hl. Chrysogonus. Man hofft, die gesamten Ueberreste dieser alten Basilika des Trastevere freilegen zu können.

P. Albarelli setzte den Bericht über seine Nachforschungen zur Feststellung des Coemeteriums *ad clivum cucumeris* fort, das er entweder nördlich von S. Ermete unmittelbar nach dieser Katakombe, oder nordwestlich in der ehemaligen Vigna Bosia sucht. Bei einem Besuch in der 1892 gefundenen kleinen Katakombe fand er dieselbe in einem sehr zerfallenen Zustande vor. Ein einziger unversehrter Loculus, nahe an der Treppe, trägt eine nicht ganz lesbare Graffito-Inschrift im Verschlusskalk.

Sitzung vom 10. Mai 1908. — Prof. H. Grisar sprach über die wichtige Entdeckung, die Prof. Haseloff gemacht, indem er in Casarello, zwischen Gallipoli und dem Kap Leuca, eine Kirche des V. Jahrhunderts auffand (Bollettino d'arte 1907, n. 12). Der Grundriss des Baues hat die Gestalt eines gleicharmigen Kreuzes, und im Gewölbe ist der ursprüngliche Mosaikschmuck zum Teil erhalten. Im Mittelpunkt der Darstellung befindet sich ein grosses Kreuz im gestirnten Himmel. Referent führte die andern ähnlichen Darstellungen in altchristlichen Basiliken an, auf denen ebenfalls das Kreuz oder das Monogramm Christi von Sternen umgeben erscheint, und fand in diesem Vergleich eine Bestätigung der Ansicht, dass die Kirche in Casanarello aus dem V. Jahrhundert stamme. Auf dem Mosaik dieser Kirche ist ein doppelter Himmel mit zwei verschiedenen Farben dargestellt.

Der Sekretär Or. Marucchi berichtete über die Fortsetzung der Ausgrabungen in S. Crisogono in Trastevere. Man fand die Treppe wieder, die vom Schiff in die unterirdische Konfessio hinabführte; eine Nachforschung rechts von der Treppe zeigte, dass die Basilika dreischiffig war. Die in der Konfessio gemalten Figuren können dem Stile nach dem VIII. Jahrhundert angehören, was mit einer Notiz der Biographie Papst Gregors III. im Liber Pontificalis im Einklang steht. Wahrscheinlich stellen dieselben Heilige dar, die in den Martyrakten des hl. Chrysogonus erwähnt werden, vielleicht Anastasia und Rufus. Das Bild des letztern verglich M. mit der Darstellung desselben Heiligen in der Katakombe der Generosa an der via Portuensis; vielleicht bestanden besondere Beziehungen zwischen diesem Coemeterium und dem titulus Chrysogoni. Bei den Ausgrabungen fanden sich Reste eines antiken römischen Wohn-

hauses; vielleicht könnte man daraus schliessen, die Basilika sei errichtet worden zu Ehren des Martyrers an der Stelle eines von diesem bewohnten Hauses, ähnlich wie man es in S. Clemente, in S. Cecilia und anderwärts feststellten konnte.

P. Albarelli legte einen Bericht vor über die Ausgrabungen, die er mit Bewilligung der Commissione di archeologia sacra in der Katakombe auf dem Monte Parioli unternommen hat. Am Fusse der Treppe wurde der untere Teil einer Türeinfassung aus Travertin freigelegt. In einer Gallerie in nördlicher Richtung kam ein Bruchstück von einer Schranke zum Vorschein; im Kalk eines Loculus fand sich das Monogramm Christi. Der Referent entwickelte die Hypothese, dass dieses kleine Coemeterium des IV. Jahrhunderts vielleicht im Anschluss an die „Crypta in clivo cucumeris" entstand, die in den Akten der H. H. Abundius und Abundantius erwähnt wird, in der nämlich Theodora die 23 Genossen dieser beiden Martyrer beisetzte. Im Jahre 303, dem Todesjahr dieser Martyrer, war das Coemeterium „ad septem palumbas" konfisziert; Theodora begrub den Priester (Abundius) und den Diakon (Abundantius) in Rignano „in praedio suo", und der Priester Julianus, Martyrer aus der Verfolgung des Julian, wurde begraben „ad septem palumbas iuxta concilium martyrum." — Ferner berichtete Albarelli über Nachforschungen, die er mit G. Schneider zur rechten Seite der Via Salaria vetus, in der vigna Emiliani gegenüber von S. Ermete angestellt hatte. Eine Kelleranlage links von einer modernen Treppe zeigt Reste von Gallerien und von Loculi; rechts gelangt man zu einer Katakombengallerie und zu zwei Krypten. Eine alte Treppe führte ins erste Stockwerk des Coemeteriums, und ein noch vorhandenes Luminare ging durch zwei oder mehr Stockwerke hinunter. Vielleicht ist das Ganze ein wichtiges historisches Zentrum der Katakombe des Hermes oder derjenigen „ad septem palumbas" oder am wahrscheinlichsten des Coemeteriums des Pamphilus.

Enr. Josi hat eine Reihe Inschriften in der Katakombe der Commodilla neben der Via Ostiensis genauer untersucht. In einer Gallerie dieser Katakombe findet sich das unversehrte Grab eines Erwachsenen, ein Loculus, dessen Oeffnung teils mit Ziegeln, teils mit einer Marmorplatte verschlossen ist; auf letzterer steht die roh eingemeisselte Inschrift

MAXIMVS IBIT IN PACE
VII ID · FEB · ANN · VI
VII M. X D VI ☧

Gegenüber, auf gleicher Höhe wie dieses Grab, findet sich ein Loculus, der der Grösse einer Knabenleiche entspricht und der ganz verschlossen ist mit einer Marmorplatte, die folgende Inschrift trägt:

MAXIMVS · IBIT · IN · PACE · VII · ID · FEB
VIXIT · ANN · VII · M · X · D · VI ☧

Das sind offenbar zwei Grabschriften, die für den gleichen Verstorbenen gemacht waren. Die zuerst erwähnte, eilig und falsch ausgeführt, wurde nicht verwendet, sondern es wurde ein neues richtiges und besseres Epitaph angefertigt, auf einer der Grösse des Grabes entsprechenden Marmorplatte, mit der das Grab des Maximus verschlossen wurde. Die erste Inschrift wurde dann für einen andern Loculus als Verschlussmaterial verwendet; den Namen des hier beigesetzten Verstorbenen kennen wir nicht. Die Formel „ibit in pace" ist in Rom sehr selten, kommt aber in Afrika häufig vor. Marucchi erwähnt ein anderes Beispiel von zwei Epitaphien für den gleichen Verstorbenen, den Presbyter Romanus, der in der Katakombe von Petrus und Marcellinus begraben war (s. Nuovo Bullettino, 1899, S. 99).

Der Sekretär verlas eine Mitteilung von G. Schneider, worin dieser ein antikes Gefäss von einfacher Form beschreibt, das bei Fabriano in Umbrien gefunden wurde und auf dem die Akklamation „in Deo vivas" sich findet.

Ebenso teilte G. Schneider mit, dass bei Ausgrabungen unter der Basilika S. Agnese an der via Nomentana neue Reste von alten coemeterialen Gallerien gefunden wurden, wobei eine Inschrift zum Vorschein kam, die man dem Anfang des III. Jahrhunderts zuweisen kann.

2. Ausgrabungen und Funde.

Rom.

Die regelmässigen Ausgrabungen der Commissione di archeologia sacra erstreckten sich hauptsächlich auf die Katakombe des Praetextatus an der via Appia. Bisher liegt noch kein Bericht über die Resultate dieser Arbeiten vor. In verschiedenen andern römischen Coemeterien sind gelegentliche Funde altchristlicher Denkmäler gemacht worden. So fand man in der Priscilla-

katakombe einige Grabschriften, darunter diejenige eines Verstorbenen mit Namen *Ulpius*, die ziemlich alter Zeit angehört:

VLPI BIBAS
N · I DEO
(Taube).

(*Ulpi bibas* (= *vivas*) *in* (falsch eingemeisselt) *Deo*.

Eine andere ist von besonderer Bedeutung wegen der Namen: Eine Bibia (Vibia) Corinthias setzte den Stein ihrem Gatten Cn. (Gnaeus) Par . . . . . Paulus (leider ist das nomen Gentilitium nicht ganz erhalten).

CN · PAR . . . . . PAVLO
BIBIA · CORINTHI
AS · FECIT · COIVGI
BENMERENTI · Q
(vixit an) N XXVIIII · M · II.

(Nuovo Bullettino, 1908, 255 sg.)

Bei einem Neubau an der Via Salaria nova, über der Katakombe des Maximus ad S. Felicitatem wurden einige Gallerien dieses Coemeteriums freigelegt. Man fand in diesen mehrere Inschriften, darunter solche mit Konsulardaten (Notizie degli scavi, 1908, 464 sgg.).

In der Stadt Rom selbst sind einige altchristliche epigraphische Denkmäler zum Vorschein gekommen. Ein Altarstein in der Basilika Quattro Coronati zeigt auf beiden Seiten alte Epitaphien; auf der einen Seite das folgende:

FICET SIBI IOVINVS
VNA CVM COLLIBERTA SVA
FILICETATE LIBERTI PVELLES
SVRES

Das andere lautet:

LOCVS LAVREN IES
SEVIVI FEC T
SVN

(Nuovo Bull. 1908, 258).

Ferner fanden sich Bruchstücke der Grabschrift einer Flaviana . . . . na c(larissimae) m(emoriae) f(emina) und eines Epitaphs in

Versen vom Jahre 397 (Bull. della Commissione arch. com. di Roma, 1908, 95).

Zwei Bruchstücke einer Grabschrift in der Basilika der hll. Nereus und Achilleus in der Domitillakatakombe, die an der Wand befestigt sind, ergeben folgenden Text mit der sehr seltenen Formel: Lector ecclesiae catholicae:

IVL . . . . ITVS LECT or
ECLEsiae cATOLICE
VICXit aNN · LXXIII · DP · XIII · K · IVN
Mamertino ET · NEVITTA · CONSS

Das Konsulardatum gibt das Jahr 362 an. Dieser Kleriker blieb stets Lektor, ohne höher in der Hierarchie hinaufzusteigen (Nuovo Bull. 1908, 144).

Zwischen der Via Appia und der Via Ardeatina, in der Nähe des Trappistenklosters bei San Callisto, wurden die Reste eines grossen und reichen römischen Hauses freigelegt, unter dem sich die Gallerien der dortigen Katakomben ausdehnen. Die Fortsetzung der Ausgrabungen bringen vielleicht neues Material zur Lösung der topographischen Fragen bezüglich der verschiedenen Katakomben, die sich zwischen den beiden genannten Strassen ausdehnten.

In San Callisto selbst und zwar in dem zentralen Teile, wo sich die Papstkrypta und die Cäcilienkrypta befinden, hat Wilpert wichtige neue Funde gemacht, über die er nächstens in einer eigenen Schrift berichten wird.

Italien ausser Rom.

In Vicenza, bei der Kirche San Felice, wurde ein kleines altchristliches Coemeterium von oberirdischer Anlage gefunden. Man legte dort 12 Sarkophage aus Stein frei, einige mit Inschriften und mit dem Monogramm Christi; sie gehören dem IV. bis V. Jahrhundert an. Ferner fanden sich zwei Fragmente altchristlicher Marmorskulpturen; das eine zeigt Lämmer und andere symbolische Darstellungen, das andere die Szene der Anbetung der drei Weisen.

Bei Teano fand man ein altchristliches Mosaikbild. In der Mitte steht das Monogramm Christi, rechts die Anbetung der drei Weisen, links Petrus und Paulus mit der Schriftrolle in der linken Hand. Dann kamen Grabschriften der Familie Ceminia zum Vorschein, auf Sarkophagen; sie tragen das Datum 370. Ferner andere

epigraphische Fragmente, darunter eines mit dem Datum 452. (Notizie degli scavi, 1908, 327 sgg.; 697 sgg.)

Orient.

Auf einer im Winter 1907—1908 nach Syrien und Mesopotamien unternommenen Forschungsreise untersuchten Sarre und Herzfeld die Ruinen von Rusafa-Sergiopolis. Diese liegen etwa eine Tagereise vom mittleren Euphrattal entfernt. Die Stadt befand sich an einer wichtigen Heer- und Karavanenstrasse. Ihre Bedeutung in der christlichen Epoche verdankt sie dem hl. Sergius, der hier im Anfang des IV. Jahrhunderts unter Galerius Maximianus den Martertod erlitt. Zu seiner Ehre wurde eine grosse, bereits im V. Jahrhundert erwähnte Basilika errichtet. Von dieser sind bedeutende Ruinen erhalten, die den ganzen Bau erkennen lassen. Es war eine dreischiffige Anlage mit einem Narthex, im Mittelschiff zu jeder Seite zwischen den Säulen je zwei mächtige Pfeiler; rechts und links von der Apsis die gewöhnlichen Anbauten mit gradlinigem Abschluss. Ausserdem findet sich unter den Ruinen der Stadt eine grosse Zentralkirche, vielleicht die Grabkirche des heiligen Sergius; eine kleinere Kirche liegt ausserhalb der Stadtmauern. Vorläufig haben wir über diese Forschungen einen kurzen Bericht in den Monatsheften für Kunstwissenschaft, 1909, S. 95 ff.

3. Bibliographie und Zeitschriftenschau.

A. Allgemeines und Sammelwerke.

Cabrol, F., Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, Fasc. XVII. Paris 1909.

Enthält folgende Artikel: Byzantin, art (Schluss). C, Cabaretier, Cabas, Cachets d'oculistes, Cadrans solaires, Caducée, Caementarius, Cage, Cahors, Cailles, Caire (le vieux), Calame, Calamus, Calda, Calefactorium, Calendrier, Calépode (cimetière de), Calice, Caliges, Callicula, Calliste (pape), Calliste (cimetière de).

Marucchi, Or., Resoconto delle adunanze tenute dalla Società per le Conferenze di archeologia cristiana (Nuovo Bull. di arch. crist. 1908, 229—252).

Strzygowski, J., Altchristliche Kunst. (Die Religion in Geschichte und Gegenwart, I, Tübingen 1909, 381—397).

Syxtus, O. C. R., Notiones archaeologicae christianae disciplinis theologicis coordinatae. Vol. II, pars I. Romae, Desclée 1909.

B. Allgemeines über einzelne Länder und Orte.

Falk, Franz, Die älteste Zeit des Christentums zu Mainz und am Mittelrhein im Anschluss an die Funde zu St. Alban (Katholik, 1909, I, 37—57.

Frothingham, A. L., The monuments of Christian Rome from Constantine to the Renaissance. New-York 1908.

Grégoire, H., Rapport sur un voyage d'exploration dans le Pont et en Cappadoce. (Bull. de correspondance hellénique 1909, 1—170).

Grisar, H., Pei monti del Lazio. Preneste. (Civ. catt. 1909, maggio 1, 323—332).

Lampaches, G., Χριστιανικαὶ Κεγχρεαί. Miscellanea Salinas (Palermo 1907), 71—80.

Ramsay, W. M., A christian city in the byzantine age. (The Expositor, 1908, IV, 193—208, 303—324, 422—424).

Tomassetti, G., Scoperte Vaticane. (Bull. della Commiss. arch. comunale di Roma, 1908, 21—41). (Rom u. Vatikan, Allgemeines.)

C. Kultusgebäude und deren Einrichtung.

Antoniades, Eug. Mich., Ἔκφρασις τῆς ἁγίας Σοφίας T. I. Leipzig, 1908.

Ebersolt et Thiers, Ad., Les églises byzantines de Constantinople. (Académie des Inscr. et Belles-lettres, 1909, 214—217).

Friedenthal, K. P., Das kreuzförmige Oktogon (Diss.). Karlsruhe 1908.

Lauer, Th., Sur les fouilles de S. Silvestro in capite à Rome. (Bull. de la Soc. nat. des Antiq. de France, 1908, p. 253—255).

Marucchi, Or., La basilica papale del cimitero di Priscilla (Nuovo Bull. 1908, 5—125; 153—156).

— — Scoperta dell'antica basilica di S. Crisogono in Trastevere. (Nuovo Bull. 1908, p. 149—150).

— — Lavori in alcune antiche chiese di Roma. (Nuovo Bull. 1908, 258—261).

Monceaux, P., Chapelle d'Henchir-el-Rhiria, Tunisie. (Bull. de la Société des Antiquaires de France, 1908, 174—176).

Mortet, V., Lexicographie archéologique. Les sens ancien du mot abside. (Bulletin monumental 1908. Extrait).

Ricci, C., Resti d'Altari antichi. I. In S. Crisogono e S. Marco a Roma; II. In S. Giovanni Evangelista e nel Museo a Ravenna. (Bollettino d'arte 1908, fasc. VI, 209—213).

Sabatini, F., La chiesa di S. Salvatore in Thermis. Roma 1907.

Salaville, S. Les églises Saint-Acace à Constantinople. (Echos d'Orient, 1909, 103--108).

Sarre, Friedrich, Rusafa-Sergiopolis (Monatshefte für Kunstwiss. 1909, 95—107).

Scapini, Pietro, Verona. Restauri nella chiesa di S. Lorenzo. (Nuovo Bull. 1908, 261—262).

Schulz, Bruno, Ueber den Ursprung der Stalaktiten und einiger anderer mittelalterlicher Baumotive. (Monatshefte für Kunstwiss. 1909, 329—337).

Sorrentino, A., La basilica Constantiniana a Napoli e Notizie di due suoi sarcophagi. Napoli 1908.

Strzygowski, J., Zur frühchristlichen Baukunst. (Zeitschrift für Geschichte der Architektur, 1908, 247—250).

Tafrali, O., Sur la date de l'église et des mosaïques de St. Demetrius de Salonique. (Revue archéol., sér. 4, t. XIII, 1909, p. 83—101).

Thiersch, Hermann, Pharos. Antike, Islam und Occident. Ein Beitrag zur Architekturgeschichte. Leipzig 1909.

Wace, A. J. B., and Droop, J. P., Excavations at Theotokon, Thessaly (Annual of the British School at Athens, XIII [1906—1907] 309—327).

D. Grabstätten.

Alfonsi, A., Vicenza. Antico sepolcreto cristiano a grandi sarcofagi sopra terra e titoli funebri di età classica scoperti presso la chiesa di S. Felice. (Notizie degli scavi, 1908, 337—340).

Bonavenia, Giuseppe, La Roma sotterranea studiata nei suoi livelli e loculi. (Nuovo Bull. 1908, 205—228).

Bonard, S. de, Die Katakomben von Gaëta. Mit 5 Vollbildern. Heiligenstadt 1909.

Cumont, Fr., Le tombeau de S. Dasius de Durostorum. (Analecta Bollandiana 1908, 369—372).

Giarolo, G., La necropoli cristiana di Vicenza del secolo IV e la basilica dei SS. Felice e Fortunato. Vicenza 1909.

Lüdtke, W., Ein Notariatsprotokoll von 1638—1640 über Reliquien-Erhebungen aus den römischen Katakomben. (Röm. Quartalschr. 1909, Arch. 123—131).

Marucchi, Or., Esame di un opuscolo di Mons. G. Wilpert risguardante alcuni miei studi sulle Catacombe romane. Roma 1909.
— — Roma. Esplorazioni nelle catacombe. (Nuovo Bull. 1908, 143—149).
— — La cella tricora detta Santa Sotere ed il gruppo topografico di Marco-Marcelliano e Damaso. (Nuovo Bullettino 1908, 157—195).
— — Roma. Lavori nelle catacombe. (Nuovo Bull. 1908, 253—257).

E. Ikonographie und Symbolik.

Burns, J., The Christ Face in art. London 1908.
Chaine, M., Note sur les animaux de St. Ménas. (Revue de l'Orient chrétien 1908, 212—218).
Dölger, Franz Jos., ΙΧΘΥC (Röm. Quartalschr. 1909, Arch. 3—112).
Johann Georg, Herzog zu Sachsen, Darstellung Mariä als Zoodochos Pigi (Byz. Zeitschr. 1909, 183—185).
Kehrer, H. Die hl. Drei Könige in Literatur und Kunst, 2 Bde. Leipzig 1909.
Poppelreuter, J., Kritik der Wiener Genesis. Köln 1908.
Schönewolff, O., Die symbolische Darstellung der Auferstehung in der frühchristlichen Kunst. Leipzig 1908.
Supka, Géza, Die Panagia auf den byzantinischen Münzen. (Vgl. Byzant. Zeitschrift, 1909, 281—282).
Tabor, M., The Saints in art. London 1908.
Wieland, Franz, Zur Ikonographie des hl. Ambrosius. (Röm. Quartalschr. 1909, Arch. 132—135).

F. Malerei und Skulptur.

Bartoli, Alfonso, Frammenti di sarcofago cristiano rinvenuti a S. Castulo sulla via Labicana. (Nuovo Bull. 1908, 127—130).
Baumstark, A., Ein byzantinischer Buchschmuck des Praxapostolos und seine syropalästinensische Vorlage. (Oriens christianus, 1906, 412—436).
Diehl, Ch. et Le Tourneau, M., Les Mosaïques de Ste. Sophie de Salonique. Paris 1908.
Gauckler, P., Mosaïques tombales d'une chapelle de martyrs à Thabrako. Paris, Leroux 1907.

Haseloff, A., I musaici di Casaranello. (Bullettino d'arte 1908 I, 1—8).

Hourticq, L., La peinture des origines au XIIIe siècle. Paris 1908.

Marucchi, Or., Osservazioni sopra una pittura biblica del cimitero di Pretestato (la cosi detta Coronazione di spini) a proposito di una recente controversia (Nuovo Bull. 1908, p. 131—142).

— — Africa. Scoperta di un mosaico cristiano. (Nuovo Bull. 1908, 150—152).

— — Teano. Scoperta di un antico musaico cristiano. (Nuovo Bull. 1908, 263—264).

Muratori, S., I sarcofagi Ravennati di S. Rainaldo, S. Barbaziano e del b. Pietro Peccatore e le ultime ricognizioni. (Bull. d'arte 1908, fasc. IX, 324—337).

Stornajolo, Cosimo, Le miniature della topografia cristiana di Cosma Indicopleuste, Codice Vaticano-greco 699. (Codices e Vaticanis selecti X). Milano 1908.

Strzygowski, J., Neuentdeckte Mosaiken in Saloniki. (Monatshefte für Kunstwissenschaft. Oktober 1908, 1019—1022).

Vincent, H., Les fouilles anglaises à Gézer. Mosaiques byzantines. (Revue biblique, 1908 p. 399—415).

Wilpert, J., Il musaico della facciata della basilica a Betlemme raffigurante la Santa Nascita. (Rassegna Gregoriana 1909, 25—30).

G. Kleinkunst.

Bulić, Fr., Un incensiere o turibolo trovato a Crikvina presso Salona (Nuovo Bull. 1908, 197—203).

Deonna, Waldemar, Les Lampes antiques trouvées à Delos (Bulletin de correspondance hellénique. 1908, 133—176; christl. Lampen 174—176).

Loisne, A. de, Lampe chrétienne trouvée à Pas de Calais. (Bull. de la Soc. des Antiquaires de France 1908, 86.)

Muñoz, A., Avori bizantini nella collezione Dutuit al Petit Palais di Parigi. (Ausonia 1907, 105—113).

Nicola, Giacomo de, Il tesoro di S. Giovanni in Laterano fino al secolo XV. (Bollettino d'arte 1909, 19—51).

Paribeni, R., Piombi scritti del basso impero e del primo medio evo (Bullettino dell'Archivio paleografico italiano, 1908, 77—94).

Vallis, H., Byzantine ceramic art. London 1908.

Witte, F., Drei Bildwebereien aus den Gräbern von Achmin-Panopolis. (Röm. Quartalschr. 1909, Arch. 113—122).

Xanthoudides, Steph., Μολύβδιναι βοῦλλαι Κρήτης καὶ Ἁλμυροῦ. (Byz. Zeitschr. 1909, 176—180).

Xenakes, Stamas, Ἓξ μολυβδόβουλλα. (Byz. Zeitschr. 1909, 181—182).

H. Epigraphik.

Castiglioni, Vittorio, Intorno ad alcune lapidi giudaiche esistenti nel monastero di S. Paolo fuori le mura. (Bull. d. Comm. archeol. com. di Roma, 1908, 77—85).

Fita, Fidel, Lapidas wisigoticas de Carmona y Gines. (Boletin de la R. Acad. de la Historia LIV, 1909, 34—54).

Gregoire, H., Notes épigraphiques. (Revue de l'Instruction publique en Belgique. 1908, 217—221, 277—287).

Kanzler, R., Iscrizioni cristiane spettanti al cimitero di S. Felicita. (Notizie degli scavi. 1908, 464—468).

Körber, Die im Jahre 1907 gefundenen römischen und frühchristlichen Inschriften und Sculpturen. (Mainzer Zeitschrift. 1908. 3, 1—18).

Lefebvre, G., Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Egypte. Le Caire 1908.

Merlin, A., Inscriptions chrétiennes trouvées a Mdeina. (Bull. de la Soc. des Antiquaires de France, 1908, 131—133).

Monceaux, P., Fragments d'inscriptions trouvées à Carthage dans la basilique de Meidfa. (Bull. de la Soc. des Antiquaires de France, 1908, 198—200).

— — Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique. IV. Martyrs et reliques. (Memoires présentés par divers savants à l'Acad. des Inscr. et B.-L. XII, I (1908), 161—339).

Prentice, W. K., Magical formulae of lintels of the christian period in Syria. (American Journal of archaeology, 1906, 137—150).

Romero de Torres, G., Inscripciones romanas y wisigoticas de Medinasidonia, Cádiz y Vejer de la Frontera. (Boletin de la R. Acad. de la Hist. LIV, 1901. 89—103).

Serruys, D., Inscriptions chrétiennes d'Egypte. (Revue de philologie, 1909, I, 71—79).

Villani, Cornelio, Iscrizione di un preposito dell'antica basilica di S. Paolo fuori le mura. (Nuovo Bull. 1908, 257—258).

I. Martyrien, Martyrologien, Reliquien.

• Delehaye, H., Les légendes grecques des saints militaires. Paris 1909.

— — Sanctus. (Analecta Bollandiana, 1909, 145—200).

Franchi de' Cavalieri, P., La Passio S. Pancratii. (Studi e Testi). Roma 1908.

Grisar, H., Archeologia del Presepio in Roma. (Civ. catt. 1908. IV, 702—719).

Jubaru, Fl., La sainte Agnès des Acts grecs. (Revue des quest. histor. 1909, 1, 169—176).

Weinreich, O., Θεοῦ χείρ. Antike Heilungswunder. (Diss.) Heidelberg 1908.

K. Liturgik, Kirchenordnungen.

Baumstark, A., Die konstantinopolitanische Messliturgie vor dem 9. Jahrhundert (Kleine Texte für Vorlesungen, 35). Bonn 1909.

— — Rom oder Jerusalem? Eine Revision der Frage nach der Herkunft des Lichtmessfestes. (Theologie und Glaube 1909, 89—105).

— — Die Wasserweihe an Epiphanie nach dem koptischen Ritus. (Kirchenmusik 1909, 1—5).

Harris, J. R., An early Christian Hymn-book. (Contempor. Review, 1909, 414—428).

Puniet, P. de, Le nouveau papyrus liturgique d'Oxford. (Revue bénédictine, 1909, 34—51).

Salaville, S., L'Epiclèse dans le Canon Romain de la Messe. (Revue Augustinienne, 1909, 303—318).

— — A propos de l'Epiclèse. (Revue Augustinienne, 1909, 547—568).

Wilmart, D. R., Un missel grégorien ancien. (Revue bénédictine 1909, 281—300).

L. Bibliographie, Kataloge.

Strzygowski, J., Bibliographische Notizen zur byzantinischen Kunstgeschichte. (Byz. Zeitschr. 1909, 275—289).

Stuhlfauth, Kirchliche Kunst. (Theologischer Jahresbericht XXVII, 7. Abt.) Leipzig 1908.



Geschichte

Der Anteil des Augustiner-Generals Seripando an dem Trienter Dekret über die Rechtfertigung.

Von STEPHAN EHSES.

Ueber diesen Gegenstand wurde bereits in einem früheren Bande dieser Zeitschrift gehandelt,[1]) wenn auch in zweiter Linie, da dort das Hauptgewicht auf dem Eintreten Seripando's für Johann Gropper und seine vermittelnde Rechtfertigungslehre lag. Seitdem konnten weitere wertvolle Quellen herangezogen werden, namentlich aus dem eigenhändigen Nachlasse Seripando's in der Nationalbibliothek zu Neapel, besonders in Cod. IX. A. 26 und IX. A. 50, wodurch es möglich wird, die mühevolle, hingebende und mit manchen Ueberwindungen verbundene Arbeit des Augustiner-Generals fast Tag für Tag zu verfolgen und ein abgerundetes Bild davon zu entwerfen. Auf das früher Gesagte soll nur kurz zurückgekommen und auch diesmal das rein dogmatische Gebiet weniger betreten werden, so sehr sich auch der Nachweis lohnen dürfte, in wie hohem Maasse Seripando bei der ganzen Rechtfertigungslehre in den Wegen wandelt, die Johann Gropper gezeigt, und die Beweisgründe geltend macht, die Gropper verwendet hatte.

Der erste Dekretsentwurf vom 24. Juli 1546, den die am 15. Juli gewählten vier Deputierten vorlegten, verschwand be-

---

[1]) Bd. 20, 175 ff.

kanntlich bald von der Tagesordnung[1]); Seripando, der am 17. August seine Ansicht in der Kongregation äussern sollte, erklärte, dies schriftlich tun zu wollen und tat es dann auch in der Weise, dass er zu einer Abschrift des Entwurfes seine Bemerkungen an den Rand setzte.[2]) Er tadelte gleich vielen andern Form und Sprache der Vorlage, die mehr dem gelehrten Vortrage eines Professors als einer beschliessenden Kirchenversammlung angepasst seien. Bei den sachlichen Einwänden bezieht er sich wiederholt auf das Kölner Provinzialkonzil vom Jahre 1536 und gibt wörtlich eine Stelle aus S. 237, die sich aber nicht in den Statuta dieses Konzils, sondern in Johann Groppers Enchiridion in der Abhandlung de confessione findet.[3]) Auch eine dort angezogene Stelle aus Augustinus de doctr. Christ. 1, 18 nimmt er in fast unveränderter Fassung herüber.

Doch wie gesagt, jener erste Entwurf sagte allgemein nicht zu; Seripando und andere Theologen erhielten von Kardinal Marcello Cervino, dem zweiten Präsidenten, den Auftrag, auf Grund der voraufgegangenen ausgedehnten Erörterung andere Entwürfe auszuarbeiten. Demgemäss legte Seripando am 11. August eine erste, am 19. August eine nach Cervino's Wünschen umgestaltete zweite Fassung vor, die dann in der früher[4]) geschilderten Weise, wenn auch zu ge-

---

[1]) Derselbe steht bei Theiner, Acta concilii Tridentini 1, 203 bis 209; neue kritische Ausgabe im 2. Bande unserer Konzilsakten.

[2]) Original zu Neapel IX. A. 26 f. 11 flg.; die Akten schweigen darüber, weil die General-Kongregationen später nicht mehr auf den Entwurf vom 24. Juli zurückkamen, und so bleibt es zweifelhaft, ob Seripando diese Aufzeichnungen nur zum eigenen Gebrauch gemacht oder auch den Präsidenten oder Deputierten eingehändigt hat.

[3]) Die Verwechselung ist entschuldbar, da das Enchiridion in den Drucken regelmässig mit den Canones des Kölner Konzils vereinigt wurde. Seripando benützte wahrscheinlich die Ausgabe von 1538; in der uns vorliegenden von Venedig 1543 steht die Stelle auf f. 169r und lautet bei Gropper: „Respondebimus, nos nequaquam inficiari, fidem remissionis peccatorum, quam in nobis efficit Spiritus Sanctus, omnino necessariam esse in poenitente, qui velit clavium fructum percipere.“ Seripando lässt den Eingang fort und zitiert in direkter Rede: „Fides remissionis“ etc., wodurch die Stelle doch eine etwas veränderte Färbung erhält. — Da Johann Groppers Bruder Kaspar in Begleitung des Andreas Masius gegen Ende 1546 durch Trient reiste, ist wohl möglich, dass damals nähere Beziehungen zwischen Seripando und den „Kölnern“ angebahnt oder auch fortgesetzt wurden. Röm. Quartalschr. 21,52 f.

[4]) R. Quartalschrift 20, 179.

ringer Zufriedenheit Seripando's selbst, bei der Niederschrift der zweiten Dekretsvorlage vom 23. September 1546 gleichsam als Grundtext diente.[1]) Ueber dieses sogenannte secundum decretum de iustificatione[2]) tagten nun zunächst wieder am 27., 28. und 29. September die Theologen, hierauf vom 1. bis zum 12. Oktober die Väter in den General-Kongregationen.

Mit der Teilung in Doktrin und Canones war nunmehr die ansprechende Form gefunden, und auch was den dogmatischen Gehalt betraf, ging man mit der ernsten Ueberzeugung an die Beratung, dass dieser Entwurf zu vollkommenem und würdigem Ausdrucke der katholischen Lehre über die Rechtfertigung führen müsse. Die Redner sahen eine Ehre und Pflichterfüllung darin, zu dem Werke ihren Beitrag zu leisten, sei es in der sprachlichen Feile, in der Schärfe der theologischen Terminologie, sei es im Aufbau der Beweise aus Bibel, Vätern oder Konzilien. Auch nach Rom hatten die Legaten Abschriften des Entwurfes gesandt, und von den Theologen der Kurie, namentlich von dem Magister sacri Palatii (Bartholomaeus Spina) liefen Gutachten über das Decretum secundum ein. Desgleichen von Kardinal Reginald Pole, dem dritten Präsidenten, der sich aber Ende Juni krankheitshalber aus Trient in die Umgegend von Padua zurückgezogen hatte. So häufte sich bis zum 12. Oktober eine Fülle von Vorschlägen und Anträgen auf, von denen kaum ein Satz des Vorwortes, der elf Kapitel und einundzwanzig Canones unberührt blieb und die eben durch ihre Menge den Blick auf das Ganze zu trüben drohten. Wenigstens bedurfte es längerer Arbeit in ungestörter Ruhe, ehe dieses weite Feld bald sich wiederholender, bald sich widersprechender Ansichten geprüft und für die Umarbeitung des Dekretes verwendet werden konnte.

Auch Seripando schrieb seine Vorschläge und Ausstellungen zu dem Entwurfe nieder, wieder wie früher mit seiner sorgfältigen, fast zierlichen Perlschrift an den Rand, trug aber, als er am 8. Oktober zu Worte kam, nicht diese Kleinarbeit vor, die er vielmehr zu den Akten gab, um die Väter, die seit Wochen nichts

---

[1]) Beide Stücke werden im 2. Bande der Konzilsakten zum Abdruck gelangen.

[2]) Desgleichen. Man sehe einstweilen Theiner 1, 220—225.

anderes gehört hatten, nicht unnötig zu ermüden. Occidit enim, so zitiert er aus Juvenal, miseros crambe repetita magistros. Was Seripando der Kongregation am 8. Oktober in Wirklichkeit vortrug, war ungleich bedeutsamer; er warf nämlich, wie wir wissen, in aller Deutlichkeit die Frage über die doppelte Gerechtigkeit, die iustitia inhaerens und die sogen. imputata auf, und beantragte dringend, dass das Konzil zu dieser Rechtfertigungslehre der Colonienses, wie man diese theologische Richtung nach ihrem Hauptvertreter Johannes Gropper kurz bezeichnete, Stellung nehme und Beschluss fasse.[1])

Neben dieser durch Seripando mit sicherer Sachkenntnis gestellten Frage hob sich eine zweite von nicht geringerem Gewicht aus den bisher laut gewordenen Stimmen heraus, nämlich nach der certitudo gratiae, nach der Heilsgewissheit des Christen, die bekanntlich von den Neuerern in Deutschland als grundlegender Kernsatz ihres ganzen Lehrgebäudes aufgestellt worden war. Mit grossem Geschick schloss daher der erste Präsident de Monte am 12. Oktober 1546 die Diskussion über den Entwurf vom 23. September mit dem Vorschlage, jetzt diese beiden Fragen in Beratung zu nehmen, erst durch die Theologen, dann durch die Väter, damit in der Zwischenzeit die Hunderte von Zensuren über jenen Entwurf gesammelt, gesichtet und sachgemäss berücksichtigt werden könnten.[2])

Den Hauptteil dieser Aufgabe legte nun Kardinal Cervino, der zweite Präsident, dem namentlich die dogmatischen Stoffe zustanden, während de Monte die kanonistischen vorzog, wieder auf die Schultern Seripando's, den er ersuchte, das Dekret über die iustificatio nach den Vorschlägen, die er begründet finde, umzuändern, die unbegründeten auszuscheiden und als unbegründet

---

[1]) Vergl. Röm. Quartalschr. 20, 180 flg.; über Text und Drucke dieser Rede a. a. O. 181 Anm. 2. Der zweite Teil des Votums vom 8. Oktober, den Seripando nicht verlas, sondern schriftlich überreichte, steht nicht in den Akten Massarelli's, sondern autographisch zu Neapel IX. A. 26 f. 27r flg. und wird im 2. Aktenbande dem Hauptvotum beigegeben werden.

[2]) Ueber diese Kongregation vom 12. Oktober und die Rede des Kardinals de Monte, die ein sehr eindrucksvolles Stimmungsbild der konziliaren Strömungen entwirft, sehe man Conc. Trid. 1, 106—108 und den 2. Aktenband mit dem Schreiben des Bischofs de Nobilibus von Accia auf Corsica an den Senat von Lucca.

nachzuweisen. Und weil dies nur auf Grund der authentischen Akten des Konzilssekretärs Angelo Massarelli geschehen konnte und selbst wieder ein ausgedehntes Schreibwerk erforderte, erhielt Massarelli den Auftrag, dem Augustinergeneral als Sekretär zur Hand zu gehen. Wir erfahren dies aus eigenhändigen Aufzeichnungen Seripando's, der das nun beginnende Verfahren mit folgenden Worten beschreibt: „Täglich kam der Sekretär am frühen Morgen zu mir, und nachdem die überaus grosse Menge der Zensuren geprüft war, habe ich nach der überwiegenden Mehrzahl derselben das Dekret umgearbeitet und zu denjenigen, die ausser Acht blieben, die Antwort geschrieben. Dies geschah von heute bis zum 4. November."[1])

Auch für Massarelli brachte diese Anordnung doppelte Tageslast, da er ja auch den Kongregationen der Theologen beiwohnen musste. Aber er leistete seinen Teil mit einem Pflichteifer, der seinen Beruf zum Sekretär unverkennbar macht. „Mehr als genug," so schreibt er u. a. zum 19. Oktober 1546,[2]) „habe ich an den Bemerkungen über das Rechtfertigungsdekret gearbeitet, mit dem Kardinal (Cervino) bis zur dritten Abendstunde."[3]) Wir können die Methode, die hiebei befolgt wurde, genau feststellen. Massarelli schrieb die Vota sämtlicher Väter, die in den Kongregationen vom 1. bis zum 12. Oktober gesprochen hatten, von neuem nieder, und zwar nicht eilig, wie während der Sitzung, sondern in kalligraphischer Reinschrift, aber sehr enge, um alles gut beieinander zu haben, jeden Satz in neuer Zeile, um dem Auge feste Anhaltspunkte zu bieten; bei den einzelnen Sätzen wurden dann noch die Namen derjenigen späteren Sprecher beigefügt, die der gleichen Ansicht waren.[4]) Ganz ähnlich verfuhr er mit den Voten aus den Kongregationen der Theologen vom 27. bis zum 29. Sep-

---

[1]) Neapel, Nationalbibliothek VII. D. 12 f. 57; Conc. Trid. 2, 430 (im Druck). Das Verfahren begann nach diesen Aufzeichnungen am 25. Oktober; da aber Massarelli in seinem Tagebuche (Conc. Trid. 1, 581 flg.) schon vom 20. Oktober an fast Tag für Tag über seine Besuche und Arbeiten bei Seripando berichtet, muss wohl das Anfangsdatum bei Seripando auf einem Irrtum beruhen, und es dürfte etwa statt 25 zu lesen sein 15, da ja die Sache bereits am 12. Oktober 1546 beschlossen war.

[2]) Conc. Trid. 1, 580.

[3]) Gegen 9 Uhr abends.

[4]) Arch. Vatic.. Conc. 62 f. 530—535.

tember, wobei er hier wie dort bald seine eigenen Sitzungsprotokolle, bald auch Originalvota zugrunde legte, die dann zum Teil verloren gingen.[1])

Der nächste Akt bestand nun darin, dass man diese Menge von Ansichten und Aenderungsvorschlägen sachlich ordnete und nach dem laufenden Texte der Vorlage vom 23. September zusammenstellte. Diese Arbeit, die zuerst Massarelli in kleinerem Umfange vornahm, wurde dann von ihm und dem Kardinal Cervino, der den grössten Teil eigenhändig niederschrieb, im weitesten Umfange durchgeführt, zuletzt nochmals von Massarelli durch die Hände genommen und stellte nun wieder den ganzen Apparat aller Kongregationen vom 27. September bis zum 12. Oktober in anderer Fassung dar, indem die einzelnen Bemerkungen, die sich auf die Einleitung des Dekretes, auf die elf Kapitel des Textes wie auf die einundzwanzig Canones bezogen, in ebenso vielen Abschnitten zusammengetragen und mit den Namen ihrer Urheber versehen waren.[2])

Wenn uns bei diesem Zweige der Vorbereitung für ein verbessertes Dekret die Hand und die Mitwirkung Seripando's nicht deutlich begegnen, so liegt das nicht daran, dass er sich dieser Art eines mühevollen Schreibwerkes entziehen wollte, sondern daran, dass ihm in Teilung der Arbeit eine gleichartige Aufgabe zugefallen war. Oben wurde von den Zensuren des Dekrets vom 23. September gesprochen, die durch den Magister sacri palatii und andere römische Theologen eingesandt wurden. Diese Stücke nahm nun Seripando vor und zog sie aus, ganz wie es mit den Trienter Voten geschehen war; die sorgfältigen eigenhändigen Aufzeichnungen sind uns wieder zu Neapel erhalten, in zwei Blättern[3]), von denen das eine den Titel führt: Censurae decreti secundi de iustificatione, M(agistri) S(acri) P(alatii) cum th(eo-

[1]) L. c. f. 537—539.

[2]) Das Konzept von Massarelli steht Conc. 62 f. 546/7; das zweite, fast ganz von Cervino's Hand, das. f. 548—557; die letzte Fassung Conc. 125 p. (nicht fol.) 258—279. Diese letzte ist mit leichten Aenderungen auch in Conc. 117 f. 154—159 enthalten und hier von Theiner I, 239—245 als Vorlage benützt worden. Die Namen stehen jedoch nur in Conc. 62 und fehlen daher bei Theiner.

[3]) Bibl. Nazion. IX. A. 26 f. 40r und 41v.

logis) Romanis, das andere: Censurae decreti secundi Rom. de iustificatione. Auch das Votum, das Kardinal Pole am 9. Oktober 1546 aus Padua nach Trient sandte[1]) und das an der Ansicht des vor vier Jahren verstorbenen Kardinals Contarini über die doppelte Gerechtigkeit festhielt, scheint dem Augustinergeneral überwiesen worden zu sein; denn obwohl Massarelli dasselbe am 16. Oktober abschrieb,[2]) ist es uns nicht in den Konzilsakten, sondern nur in dem Farrago Seripando's und den davon genommenen Abschriften erhalten;[3]) ausserdem hat dieser dem Stücke eine eigene eingehende Behandlung gewidmet, die in einem andern Bande des Nachlasses zu Neapel auf uns gekommen ist.[4]) Ganz aus eigenem Antriebe scheint endlich Seripando noch mit seinem Ordensgenossen Christophorus Patavinus, der i. J. 1551 sein Nachfolger im Generalate werden sollte und zu den besten Theologen des Ordens gehörte, in Verbindung getreten zu sein; denn obschon derselbe am Konzil nicht teilnahm, findet sich von ihm in Seripando's Farrago ein längerer Traktat über die Rechtfertigung im genauen Anschlusse an die erste Trienter Proposition hierüber.[5])

Es scheint, dass dieser gesamte Apparat in der Hauptsache bis zu der langen Abendsitzung am 19. Oktober[6]) zu Ende kam; denn am 20. begannen Seripando und Massarelli die Redaktion des neuen Entwurfes. Am ersten Tage wurde die Einleitung verfasst, an den folgenden, immer in den Morgenstunden, der weitere Text; am 24., nach einem starken Schneefall, meldet der Sekretär, das Dekret sei fertig; am 25. kamen die Canones an die Reihe bis zum 31. Oktober, der den Abschluss des Ganzen brachte.[7]) Massarelli spricht dabei von dem Augustinergeneral und sich selbst in der Mehrzahl: aptavimus, complevimus usw.; auch hat er an

[1]) Quirini, Epistolae Reg. Poli 4, 200.

[2]) Conc. Trid. 1, 580.

[3]) Neapel IX. A. 50 f. 318—321; Arch. Vatic. Borgh. 1, 892 f. 237 bis 241; Bibl. Vatic. Barb. lat. 806 f. 225—228 etc.

[4]) Bibl. Nazion. VII. D. 12 f. 35 und 36: Judicium Poli de decreto secundo proposito de iustificatione.

[5]) Neapel IX. A. 50 f. 322—332; ebenso in den römischen Kopien. Vgl. auch den 2. Band der Trienter Akten bei Nr. 218. Die sämtlichen hier berührten Stücke wurden der Sammlung der Konzilstraktate zugewiesen.

[6]) S. oben S. 7.

[7]) Conc. Trid. 1, 581—583.

dem fertigen Entwurfe, von dem wir unten hören werden, durch die Randglosse: „Generalis Eremitarum et ego“ sein Anrecht zur Geltung gebracht, und das soll ihm auch hier nicht geschmälert werden, wie auch Seripando selbst seinem Mitarbeiter volle Gerechtigkeit widerfahren lässt.[1]) Doch tut man der Persönlichkeit Massarelli's, wie sie sich durch die ganze Konzilszeit kundgibt, keinen Abbruch durch die Annahme, dass sein Teil an der gemeinsamen Arbeit über die Tätigkeit eines emsigen und aufmerksamen Sekretärs im gebräuchlichen Sinne nicht hinausgegangen ist.

Wie nachdrücklich und gründlich dagegen Seripando sich seiner Aufgabe entledigte, sehen wir wieder aus seinen Aufzeichnungen zu Neapel, die uns gleichsam mitten in seine geistige Werkstätte führen. Wir finden nämlich ausser vielen da und dort untergebrachten Auszügen aus Vätern, Konzilien, aus Thomas von Aquin usw. vor allem einen vollständigen ersten Entwurf, den Seripando eigenhändig niedergeschrieben hat: Decretum de iustificatione secundo propositum sub nomine legatorum et reformatum per F(ratrem) H(ieronymum) ex suis et aliorum censuris.[2]) Zum erstenmale treten hier bei den 14 Kapiteln eigene Ueberschriften auf, die im wesentlichen bei dem Dekret der Sessio VI wiederkehren; im Texte aber hat der Verfasser so reichlich geändert, getilgt, eingeschaltet, an den Rand geschrieben, dass stellenweise der Wortlaut kaum mehr zu ermitteln ist. So wurde eine zweite Redaktion notwendig, bei der auch Seripando von der Mitarbeit Massarelli's Zeugnis gibt durch die Aufschrift: Decretum secundo propositum et cum secretario concilii per F. H. reformatum.[3])

Immer von neuem aber legte er die Feile an, indem er ganze Stücke aus ihrer Stelle hob und an eine andere setzte, hier und dort aus dem Material der Kongregationen eine Aenderung einschob, eine andere fortnahm, für jeden Satz das zutreffendste Bibelwort aussuchte, bis er zu einer Fassung in dritter Form gelangte, die glatt und vornehm dahinfliesst und auf die dann auch Massarelli bei der Aufnahme in sein Aktenprotokoll seine schönste Handschrift

[1]) Vergl. unten seine Aufschrift zu dem zweiten vorläufigen Dekretsentwurf.

[2]) Neapel IX. A. 26 f. 35—39.

[3]) Neapel IX. A. 26 f. 21—26, Text und Korrekturen in Seripandos Hand. Die Schrift Seripandos bleibt sich allerdings nicht immer vollständig gleich,

verwendete.[1]) Er nennt dieselbe: Decretum de iustificatione reformatum secundum censuras super illo lecto 23. septembris und hat ihr, wie erwähnt, durch die Randnote: „Generalis Eremitarum et ego" ihr Ursprungszeugnis ausgestellt.

Dazu fügte der unermüdliche General der Augustiner nun noch, wie ihm von Anfang an aufgetragen war, die Defensiones decreti secundo propositi et reformati, oder wie Massarelli das Stück nennt, Rationes quibus defenduntur quaedam loca decreti de iustificatione lecti in congregatione generali 23. septembris 1546, quae loca non fuerunt mutata in alio decreto postea reformato, prout patres aliqui censuerunt, d. h. eine Darlegung der Gründe, aus denen bei der neuen Redaktion der eine Teil der zahlreichen Vorschläge berücksichtigt worden war, der andere nicht. Diese umfangreiche Arbeit, die wieder den ganzen Text und die Canones durchgeht, ist ausschliesslich Eigentum Seripando's und von ihm sogar zweimal eigenhändig niedergeschrieben, einmal als Vorlage für die Legaten und die Rechtfertigungs-Deputation,[2]) dann für den eigenen Gebrauch im Nachlasse zu Neapel.[3])

Zum Abschluss brachte Seripando das Ganze, wie wir oben (S. 7) von ihm selbst hörten, am 4. November 1546. In die letzten Tage dürften naturgemäss die eben erwähnten Defensiones oder Rationes fallen, da das Dekret selbst schon am 31. Oktober vormittags abgeschlossen und abends von Massarelli in Reinschrift gesetzt worden war.[4]) Es folgte das Fest Allerheiligen mit Allerseelen, dann am 3. November die Jahresfeier der Krönung Pauls III, wodurch sich die Generalkongregation bis Freitag 5. November

je nachdem er in laufender Zeile oder an den starken Rand schrieb; man ist zuweilen versucht, einen Famulus anzunehmen, dessen Schriftzug jenem des Meisters täuschend ähnlich sah; sicher aber sind alle derartigen Schriftstücke unmittelbar auf den General zurückzuführen.

[1]) Arch. Vatic. Conc. 62 f. 541—545. Prooemium, 14 capita, 31 canones. Bei der späteren Bearbeitung der Akten in Conc. 117 (Theiner), als der Zusammenhang der Dinge schon etwas unklar geworden war, liess man seltsamerweise diesen Entwurf bei Seite, während man andere Stücke aufnahm, die nur in Verbindung mit jenem eine Bedeutung haben. Der 2. Aktenband wird dieses Versehen ausgleichen.

[2]) Conc. 62 f. 558—564 mit der oben vorher wiedergegebenen Ueberschrift von Massarelli's Hand.

[3]) Cod. VII. D. 12 f. 38—44.

[4]) Conc. Trid. 1, 583 Z. 6: In sero decretum novum scripsi.

verschob. Wie man diese Tage der Ruhe verwendete, berichtet uns wieder Massarelli, der schon am 1. November mit dem Kardinal Cervino das Dekret „revidierte“.[1]) Am Morgen des 3. November war er wie gewöhnlich bei dem Augustinergeneral; am Nachmittag sassen dann die beiden Präsidenten mit mehreren angesehenen Theologen von der Bischofsbank und dem Sekretär Massarelli 3 Stunden pro aptando decreto zusammen und änderten an dem Entwurfe Seripando's; am Morgen des 4. machte Massarelli wieder seinen gewohnten Frühbesuch bei dem General und zeigte ihm die drei ersten Kapitel in der Gestalt, die sie am Abend vorher erhalten hatten; dann begann wieder die Sitzung bei den Legaten wie am Tage vorher und dauerte drei Stunden am Vormittag, am Nachmittage sogar sieben Stunden, bis das ganze Dekret die ändernde Hand der Legaten und ihrer Beisitzer erfahren hatte, und nun setzte Massarelli allein noch zwei Stunden, bis gegen Mitternacht hinzu, um das Dekret zur Vorlegung in der Generalkongregation am nächsten Tage, 5. November 1546, ins Reine zu schreiben.[2])

Aber nochmals legten am Morgen des 5. November der erste Präsident Kardinal de Monte und der Bischof Cornelio Musso von Bitonto, ohne Beiziehung von Cervino, Hand an das Dekret[3]), und dann gelangte um 3 Uhr des Nachmittags die Tertia forma decreti de iustificatione an die Generalkongregation, die aber nicht sofort in die Besprechung eintrat, weil erst noch eine Anzahl von Abschriften für die Väter herzustellen war.[4]) Hören wir nun, wie sich Seripando darüber äussert. Am 5. November, so schreibt

[1]) L. c. Z. 13: Cum Rmo. D. card. S. Crucis decretum revidi.

[2]) Conc. Trid. 1, 583 zum 3. und 4. November 1546. Als Korrekturexemplar benützte man zum Teil eben die letzte Reinschrift, die Massarelli am Abend des 31. Oktober angefertigt hatte und die im 2. Aktenbande mit all diesen Aenderungen zum Abdruck kommen wird. Ausserdem stellte man in einem eigenen Schriftstücke die namhafteren Aenderungen, denen sich Seripando's Entwurf unterziehen musste, zusammen (Conc. 62. f. 565 etc., auch bei Theiner 1, 243), so dass, wenn auch dieser vorliegen wird, Verwandtschaft und Unterschied der beiden Dekretsfassungen genau festgestellt werden können.

[3]) Conc. Trid. 1, 583.

[4]) Arch. Vatic. Conc. 44 f. 224 etc.; Theiner 1, 280; die Tertia forma selbst vorläufig gleichfalls bei Theiner 1, 280—285.

er,[1]) wurde das Dekret verlesen, aber so entstellt nach Form und Inhalt, dass ich es, obschon der grösste Teil aus dem meinigen stammte, nicht wiedererkannte. — Namentlich hatte man ihm, vornehmlich unter de Monte's und Musso's Einfluss, alles getilgt, was auf die bekannte Theorie von der doppelten Gerechtigkeit hinzielte, und darum entrüstet er sich, „die reinste Gerechtigkeit Christi,[2]) die niemand öffentlich zu leugnen wage, sei durch schlechte Ratschläge unterdrückt und als phantastische menschliche Erfindung abgetan worden." Auch der Glaube schien ihm bei den Ursachen der Rechtfertigung durchaus nicht an die richtige Stelle gesetzt, sondern auf eine ganz niedrige Stufe der Vorbereitung herabgedrückt zu sein.

Dennoch, als Cervino, der ihm immer treue Freundschaft hielt und wahrscheinlich mit Absicht den letzten Abänderungen am Morgen des 5. November fern geblieben war,[3]) am 8. bei Seripando anfrug, was er von der jetzigen Fassung des Dekretes halte, versicherte dieser, ohne freilich die beiden obigen Punkte zu verschweigen, er werde nicht gegen den neuen Entwurf auftreten, sondern nur erklären, er nehme ihn so an, wie er die Billigung der Väter finde.

Doch war es nicht Seripando's Art, sich verdrossen und grollend zurückzuziehen. Wie zu den Fassungen vom 24. Juli und 23. September, so schrieb er auch zu der jetzigen dritten seine Adnotationes, wenn auch sparsamer wie sonst,[4]) und aus der Folgezeit liegen noch verschiedene Voten zur Iustificatio von ihm vor, die bisher nur aus Massarelli's Protokollauszügen bekannt waren; aber der Schwerpunkt seiner Anteilnahme an den Konzilsarbeiten lag für die nächsten Wochen in der Abwehr der Angriffe, die sich seit dem 8. Oktober wegen seines Eintretens

---

[1]) Neapel VII. D. 12 f. 57 u. 58; gedruckt bei Merkle im 2. Diarienbande 430, demnächst auch im 2. Aktenbande zu Nr. 237.

[2]) Gemeint ist die Iustitia imputata, und es ist nur eine starke Uebertreibung, um die Gegner ins Unrecht zu setzen, dass Seripando dafür ganz allgemein von der Iustitia Christi spricht.

[3]) Nach der Kongregation schickte er den Sekretär Massarelli zu Seripando; man habe dem ersten Präsidenten de Monte nachgeben müssen. Neapel l. c.; Conc. Trid. 2, 430, Z. 34.

[4]) Neapel IX. A. 26 f. 45—51 in Form von Randglossen.

für die doppelte Gerechtigkeit, inhaerens und imputata, gegen ihn richteten. Darüber ist in dem früheren Aufsatze[1]) bereits das hauptsächliche gesagt; nur seien hier noch einige Nachträge angefügt, die sich aus der weiteren Beschäftigung mit der Sache ergeben haben.

Dahin gehört z. B. eine eigenhändig geschriebene Blattseite mit der Ueberschrift Botontinus statt Bituntinus.[2]) Die obere Hälfte nimmt das Votum ein, mit welchem der Bischof Musso von Bitonto am 13. November 1546 die zweifache Gerechtigkeit bekämpft hatte;[3]) in der unteren Hälfte antwortet Seripando, indem er die Argumentation des Gegners teils für die eigene Ansicht zu deuten, teils zu widerlegen sucht.[4]) Wir haben in diesem Blatte einen Teil der Vorbereitung Seripando's auf die grosse Verteidigungsrede zu erblicken, die er am 26. und 27. November in der Generalkongregation hielt. Denn diese Rede ist nicht, wie früher angenommen wurde,[5]) verloren oder unbekannt; sie findet sich vielmehr sowohl in dem Farrago Seripando's in Neapel von dessen eigener Hand,[6]) als in den römischen Abschriften,[7]) und das ist für die ganze Debatte über die Rechtfertigung ein hoher Gewinn, weil sich hier der Augustinergeneral mit jedem einzelnen seiner Gegner, wenigstens aus der Bischofskongregation, unter Beifügung ihrer Namen auseinandersetzt und uns damit die Möglichkeit bietet, unser Urteil auch über diesen Schlussakt der vielumstrittenen

---

[1]) R. Quartalschr. 20, 184 flg.

[2]) Neapel l. c. f. 42v.

[3]) Theiner 1, 289 f.

[4]) Ein anderer nicht minder scharfer Gegner war der Bischof von Belcastro, Jakob Jacomello, gleich Musso Mitglied der Rechtfertigungsdeputation. Auch er kam am 13. November zu Wort (Theiner 1, 290) und hat dann auf Ersuchen des Kardinals Alessandro Farnese, der eben auf der Rückkehr aus Deutschland Trient passierte, und mit Widmung an denselben ein kleines Buch zur Bekämpfung der Iustitia imputata geschrieben, in dessen Einleitung sich eine nicht geringe Besorgnis über das Vorgehen Seripando's ausspricht. Vatic. lat. 3667 or., 22 Blätter in 4 auf Pergament. H. Dr. V. Schweitzer, in dessen Traktatensammlung das Werkchen erscheinen wird, hatte die Freundlichkeit, mich auf das wichtige Stück aufmerksam zu machen.

[5]) R. Quartalschr. 20, 187 Anm. 2.

[6]) IX. A. 50 f. 248—265.

[7]) Arch. Vat. Borgh. 1, 892 f. 186—201; Bibl. Vat. Barb. lat. 806 f. 179—193; überall an ganz entlegener Stelle und ohne Jahr.

Frage nicht nach den summarischen und stark abgeblassten Protokollen Massarelli's, sondern nach dem Originalvotum des Redners zu fällen.

Von dieser Rede Seripando's schreibt Severoli, der Promotor des Konzils, sie habe ungeteilten Beifall gefunden.[1]) Diesen Eindruck erweckten wohl besonders die beiden Schlussabschnitte der Verteidigung, in denen Seripando auf zwei bestimmte Anklagepunkte antwortet, wie folgt. Man wirft mir vor, ich trage diese Ansicht (über die zweifache Gerechtigkeit) als die Ansicht anderer vor (nämlich des Albert Pigghe und des Johannes Gropper), es sei aber die meinige. Ich antworte: Ueber mich mag jeder denken, wie ihm gut dünkt; aber die Liebe denkt nichts Arges;[2]) nach meinen Worten will ich gerichtet und verurteilt werden.[3]) Die Ansicht der hl. Synode wird auch die meinige sein. Ferner wirft man mir vor, ich habe diese Meinung mit ungeziemender Heftigkeit vertreten und namentlich in dem Schlusssatze der Rede vom 8. Oktober[4]) die Grenzen der Diskussion überschritten. Wenn ich zu heftig war, so wollet mir verzeihen. Jenen Schluss meiner Rede aber hatte ich dem Konzil von Chalcedon entnommen, auf welchem der hl. Elpidius die Väter in derselben Weise anredete, wie ich es getan habe.[5])

[1]) Conc. Trid. 1, 108 Z. 39.

[2]) 1 Cor. 13, 5.

[3]) Matth. 12, 37.

[4]) Vergl. bei Theiner 1, 236 die letzten Zeilen in Sperrdruck.

[5]) Vergl. im 2. Aktenbande Nr. 250 unter Oktavum et Nonum. Bei Elpidius ist dem Augustinergeneral allerdings eine doppelte Verwechselung zugestossen; denn jener wohnte nicht dem Konzil von Chalcedon (451), sondern der Räubersynode von Ephesus (449) bei und zählte nicht zu den Vätern, sondern vertrat als erster Gesandter den Kaiser von Konstantinopel. Mansi 6, 620; Hefele 2, 371. Seine Ansprache nahm passend Bezug auf die Streitfragen um Christi Person und Naturen: Der Logos habe den versammelten Vätern über ihn selbst zu urteilen verstattet; würden sie ihn recht bekennen, so werde auch er sie vor seinem himmlischen Vater bekennen. Diejenigen aber, welche den wahren Glauben verdrehen, hätten ein doppeltes strenges Gericht, Gottes und des Kaisers, zu gewärtigen.

Die Entwicklung der neuzeitlichen Bullenschrift

Von PAUL MARIA BAUMGARTEN

Die Schrift der päpstlichen Kanzlei im beginnenden dreizehnten Jahrhundert war aus der vorhergehenden Zeit übernommen worden, ohne dass man wesentliche Aenderungen feststellen könnte.

Der Abkürzungen und Zusammenziehungen waren viele im Gebrauch. Die Worte wie frater, episcopus, noster, Sancta Ecclesia Romana, presbyter, clericus, apostolicus, dominus, magister und andere mehr, wurden damals mehr oder weniger regelmässig bis auf wenige Buchstaben zusammengezogen. Das erstreckte sich in gleicher Weise auf alle Einzahl- und Mehrzahlformen. Die Abkürzungen für per, prae, pro [1]) und ähnliche Worte sind bekannt; ebenso diejenigen für et und que.. Die Genitivendungen arum und orum werden durch *a* und *o* mit einem angehängten Abkürzungszeichen wiedergegeben. Die Dativendung bus schreibt man mit einem hinter das *b* gesetzten, oben gerundeten Haken, der stets auf der Linie steht. Die Endsilbe us bei Verbalformen, bei Adjektiven und Substantiven wird mit dem gleichen Zeichen ausgedrückt, aber über oder neben den Wortschluss hochgesetzt. Die Passivendung ur wird öfters unterdrückt und durch einen Wellenstrich, der von einer Art gerundetem Komma durchschnitten wird, oder durch das umgekehrte et-Zeichen über der Schlusssilbe oder

[1]) Zu Beginn des dreizehnten Jahrhunderts kommen in den Bullen drei verschiedene Formen der Abkürzung für *pro* vor.

ähnliches ersetzt. In dem Konjunktiv Perfecti [1]) lässt man nicht selten die Buchstaben e r aus und setzt eine kleine doppelte Wellenlinie über die Auslassungsstelle. Beim Infinitiv e s s e und allen Formen von e s s e m fällt das doppelte *s* aus und über die beiden übrigbleibenden *e* wird ein Haken gesetzt, wie man ihn aus dem juristischen Abkürzungssystem übernommen hatte.

Das am häufigsten gebrauchte Zeichen, um einen oder mehrere ausgefallene Buchstaben zu ersetzen, ist der gerade Strich über der Auslassungsstelle oder über dem ganzen Rest der Buchstaben, wie zum Beispiel in n r o, e p s, s c i und ähnlichen Wortbildern. Zur selben Zeit findet sich aber auch zu gleichem Zwecke der wagerechte mit angehängtem Komma, sowie der wagerechte Strich, der links ein aufwärtsgebogenes ganz kleines und rechts ein abwärtsgehendes grösseres Häkchen aufweist.

Kommen die Buchstaben *b, l, h, d* für die Anbringung des Kürzungszeichens in Frage, so finden sich erstens die wagerechte geschwungene Linie durch die Oberlänge, zweitens das neben die Oberlänge gesetzte gerundete Komma, drittens die schräge geschwungene oder gerade Linie durch die Oberlänge, viertens die mit einer Rundung nach unten und dann weit nach links geführte Linie, die die Oberlänge zweimal trifft.

Neben dem Semikolon, das für manche Abkürzungen eintritt, findet sich dann — anfangs nur in feierlichen Privilegien, wie mir scheint — ein Abkürzungszeichen in Gestalt einer etwas verschobenen e c a u d a t a, genau so, wie es in den gleichzeitigen Kaiserurkunden vorkommt. Dieser mehr oder weniger verschnörkelte Haken erhält für eine ganze Weile das Uebergewicht über die einfache wagerechte Linie. Dieser findet sich sowohl in der Mitte der Worte, wie am Ende derselben, stets aber hochgestellt. Der Anfangsschweif dieses Zeichens wird sehr häufig, wenn es neben einer Oberlänge steht, durch diese hindurchgeführt.

Die Anwendung der vorstehenden Regeln und einiger anderer, die ich hier nicht alle in Erinnerung zu bringen brauche, kann ein jeder leicht von den Originalen Innocenz' III, Honorius' III und

[1]) Das trifft häufig auch zu für die gleichen Buchstaben in den Worten littera, clericus, propter und anderen, bei deren Abkürzung verschiedene Zeichen verwendet zu werden pflegen.

Gregors IX ablesen. Hätte man diese Vorschriften unter allen Umständen bei jedem sich bietenden Falle in den Bullen angewandt oder anwenden müssen, so hätte das zu so weitgehenden Kürzungen geführt, wie es sich mit der Eigenart der päpstlichen Urkunden in der damaligen Zeit nicht vertragen hätte. Und so steht denn in jeder Bulle neben der Sigle auch das Wort e t; hier liest man p o n t i f i c a t u s und dort wird die Endung u s unterdrückt; einmal heisst es a i a, ein anderes Mal a n i m a usw. Immerhin zeigen die päpstlichen Urkunden aus der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts noch eine stattliche Menge von Zusammenziehungen, Siglen und einfachen Kürzungen, deren Verständnis selbst dem Anfänger nur selten einige Schwierigkeiten bereitet.

Nach und nach, und zwar gleichzeitig mit der leichten Veränderung einiger Formen der Abkürzungszeichen, verzichtet die apostolische Kanzlei auf die Anwendung mancher dieser Regeln und Vorschriften bei der Reinschrift der Diplome, so dass am Ende des Jahrhunderts kaum viel mehr übrig bleibt, als die Kürzung einiger Titel, technischer Ausdrücke, Endungen und die Unterdrückung mancher Buchstaben, vor allem *m* und *n*, selten *s* am Silben- und Wortende. Ich betone jedoch, dass in besonders eilig geschriebenen, unwichtigen Bullen gelegentlich die alte Gewohnheit grösserer Kürzungen zum Teil oder ganz wieder durchbricht.

Gegenüber den einfachen Urkunden über die gewöhnlichen laufenden Geschäfte treten die feierlichen Privilegien oder die wichtigen politischen oder Verwaltungsbullen insofern hervor, als sie im allgemeinen weniger Kürzungen aufweisen, als jene; dahin gehören namentlich die Kürzungen durch Ueberschreiben einzelner Buchstaben.

Während im vierzehnten Jahrhundert keine bemerkbare weitere Einschränkung der Kürzungen vorgenommen wurde, scheint eine solche unter Martin V eingetreten zu sein. Nur in den allergebräuchlichsten Ausdrücken behielt man damals die Unterdrückung von Buchstaben oder Wortteilen und die Ersetzung derselben durch Zeichen bei. So muss man es als g r o s s e Seltenheit bezeichnen, wenn die Partikel e t noch durch die Sigle ersetzt wird.

An die Stelle der verschieden gestalteten Striche und Zeichen

tritt eine haarfeine, oft kaum sichtbare, gerade oder etwas geschwungene Linie.

In der Kanzlei Pius' II war ein langer dünner oder ein dicker, etwas gebogener Strich im Gebrauch. Ziemlich vereinzelt ist die Form der Kürzungszeichen auf den wichtigen Bullen Alexanders VI Bei Ausfall eines Buchstabens steht eine dünne geschwungene Linie über dem Wort, in deren rechte Hälfte ein dicker Punkt eingesetzt ist. Bei Kürzung mehrerer Buchstaben stehen über dieser Linie zwei fette Punkte, oder es tritt die Verbindung beider Arten ein, indem links über der Linie zwei Punkte und rechts in der Linie ein Punkt stehen[1]). Ein dicker nach unten geöffneter Bogenstrich ist dagegen seltener. In der Folgezeit bleibt es durchgängig bei der haardünnen Linie, wenn sie überhaupt angewendet wird, was im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert durchaus nicht immer der Fall ist. Eine Erinnerung an den Kürzungsstrich unter Alexander VI findet sich in der Folgezeit einige Male, wenn der Schreiber bei der feinen Wellenlinie in deren Mitte oder in ihrem zweiten Drittel einen Augenblick einhält, so dass ein dünner Punkt oder ein winziges Häkchen entsteht. Einzelne bei der Ausfertigung der Breven übliche Abkürzungszeichen sind meines Wissens nie von der apostolischen Kanzlei angewendet worden; dahin gehört vor allem die von einem kleinen Halbkreis unterbrochene gerade Linie. Was die noch üblichen Kürzungen verschiedener Art angeht, so wird, soweit meine Beobachtungen reichen, die Neigung, ihre Zahl noch weiter zu verringern, einmal unter Pius V und ein zweites Mal unter Benedikt XIV durchbrochen, deren Kanzleien dieselben in grösserem Umfange in den von mir eingesehenen Originalen wieder angewendet haben.

Eine lange Urkunde des neunzehnten Jahrhunderts mit zwei inserierten Formeln bietet dagegen nur die Kürzungen sctam, aplicam Rnam (=Romanam), Eccliam, magram, aplorum und oia; gewiss eine bescheidene Ausbeute. In einem, in moderner Kurrentschrift geschriebenen Originale Leos XIII sind nur die Eigennamen Limburgen. und Friburgen., sowie der Aus-

[1]) Eine gewisse Aehnlichkeit mit der Bobbienser Sigle für *est* ist nicht zu verkennen, obschon natürlich keinerlei Zusammenhang unter den beiden Dingen besteht.

druck fel(icis) rec(ordationis) gekürzt; sogar Titel und Datum weisen keine Kürzungen auf.

* * *

Will man die kuriale Minuskel kurz und knapp kennzeichnen, so stösst man auf Schwierigkeiten, die in der sachlichen Behandlung der verschiedenen Urkundenarten in den Schreibstuben begründet sind. Die scriptura solemnis, die bei den feierlichen Privilegien mit Rota, Monogramm, Papst- und Kardinalsunterschriften, sowie dem grossen Datum und bei wichtigen Urkunden sonstiger Art Anwendung findet, unterscheidet sich meistens in ziemlich erheblicher Weise von der gewöhnlichen Bullenschrift. Die persönliche Eigenart des Schreibers kommt viel stärker bei den nicht so sorgfältig oder gar eilig geschriebenen Urkunden des gewöhnlichen Geschäftsganges zum Ausdruck, als bei der an zahlreiche Sonderregeln gebundenen Schreibweise der wichtigen Bullen. Die Schrift der letzteren ist wesentlich objektiver, um mich einmal so auszudrücken. Sie gestattet darum eher eine allgemeine Beurteilung, als die andere.

Hierfür ein Beispiel.

Vor mir liegen neun Bullen Innocenz' III aus den Jahren 1198 bis 1205, darunter sind zwei feierliche Privilegien, eine clausa an den französischen König, eine hochpolitische Urkunde über den Krieg zwischen Frankreich und England und fünf einfache Briefe. Die beiden ersten Bullen gingen sub filo serico, wie das natürlich ist; die clausa[1]) und die vierte Urkunde waren mit Hanfschnur besiegelt worden und an den weiteren fünf Briefen hängt nur eine Bulle an Hanfschnur, die anderen vier an Seidenfäden.

Ein Vergleich der Urkunden ergibt, dass die vier ersten höchst sorgfältig und regelmässig geschrieben sind, von den fünf letzten aber, die mit Hanfschnur besiegelte die sauberste und schönste ist, obschon für die Ausfertigung der Briefe sub filo serico doch besondere Regeln[2]) für den Schreiber bestanden. Die clausa ist

[1]) Litterae clausae sub filo serico gehören zu den allergrössten Seltenheiten in der päpstlichen Urkundenausstattung.

[2]) Die Beobachtung der Vorschrift über die Schreibung von *st* und *ct* in diesen Bullen ist in der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts noch eine sehr wechselnde. In beiden hier in Frage kommenden Privilegien kommen die

ratione personae und die vierte Bulle ratione objecti in der Weise, wie geschehen, geschrieben worden.

Die beiden feierlichen Privilegien machen genau den gleichen Eindruck und stimmen in den Einzelheiten der Schrift[1]) vollständig überein. Fast nur an der Adresse kann man erkennen, dass sie von zwei verschiedenen Schreibern herstammen. Wir haben in solchen Diplomen unzweifelhaft den von allen persönlichen Schreiberzutaten freiesten Ausdruck der kurialen Bullenschrift aus dem Anfang des Pontifikats Innocenz' III vor uns.

Der gleichzeitige geschlossene Brief an König Philipp von Frankreich ist von der gleichen Regelmässigkeit und Schönheit, nur sind die Buchstaben wesentlich kräftiger und etwas breiter und runder hingelagert. Infolgedessen sind die Ober- und Unterlängen mit den zugehörigen Endbeugungen nicht so entwickelt, sondern ein gut Teil kürzer und gedrungener. Hinzu kommt eine leichte Neigung der Schrift nach links, die bei den Privilegien nur an einzelnen langen Buchstaben festzustellen ist. Das vierte Diplom teilt mit der clausa den allgemeinen Schriftcharakter, doch ohne die Neigung der Buchstaben zur linken Seite und ohne die enge Verbindung der Buchstaben untereinander. Dass daraus ein strengeres, weniger rundliches Aussehen der Schrift folgt, ist nur natürlich.

Wenn man will, kann man diese Schriftart, wie sie in diesen beiden Urkunden vorliegt, als mittlere Schrift bezeichnen, im Gegensatz zur feierlichen einerseits, und zur gewöhnlichen Schrift[2]) anderseits. Wie der Augenschein ausweist ist diese mittlere Schrift in Bezug auf die Haken und Schnörkel an den Ober- und Unterlängen etwas zurückhaltender, als die scriptura solemnis der Privilegien.

Das eine steht nun unzweifelhaft fest, dass der Unterschied

gestreckten und engen Ligaturen, zuweilen in nebeneinander stehenden Worten, wie iustis postulationibus und ähnlich, unterschiedslos vor. Einer der einfachen Briefe sub filo serico hat überhaupt keine gestreckte Ligatur.

[1]) Sogar der Umstand, dass sämtliche betonte grosse Buchstaben im Texte in genau gleicher Weise etwas unter die Linie reichen, kann auf beiden Pergamenten beobachtet werden.

[2]) Konrad von Mure erzählt, dass ein kurialer Kanzleischreiber über diese Schreibweisen verfügen müsse.

zwischen der Schrift der clausa und des vierten Briefes wesentlich grösser ist, als zwischen derjenigen der beiden Privilegien. Die Eigenheiten der Schreiber treten schon stark hervor, ohne jedoch die Buchstabenformen und den allgemeinen Schriftfluss in bedeutsamer Weise zu beeinflussen.

Die Schrift von zweien der einfachen Briefe stellt sich gewissermassen als flüchtige feierliche Schrift dar, deren lange Buchstaben durchweg nach links geneigt sind; ein dritter Brief trägt ungefähr den gleichen Charakter, nur fehlt die Geschlossenheit der Worte, wodurch ein eckiger Eindruck hervorgerufen wird. Die steife, kleine und harte Schrift des vierten Briefes, der auch ungewöhnlichere Kürzungen aufweist, steht allerdings derjenigen der drei anderen näher, als der Schrift der letzten Bulle, ohne deswegen eine Ueberleitung zu dieser zu bilden. Der Schreiber unseres fünften Briefes löst fast alle geraden Linien in geschwungene auf, rundet die kleinen Buchstaben in die Breite und verbindet sie sorgfältig. Die Buchstaben *h, b, g, P*, das Schluss-*s* haben hier eine durchaus andere Ausgestaltung erfahren, wie in den anderen vier Bullen. Die Urkunde könnte gerade so gut siebzig Jahre früher unter Innocenz II geschrieben sein. Die Oberlängen von *l, b, s, f, d*, die Unterlängen von *s, f, p, g, q*, die Schwänze von *m, n, h*, Schluss-*s* und andere kleinere Dinge wechseln von Blatt zu Blatt, bald mehr, bald weniger. Zieht man die Beobachtungen an den grossen Buchstaben hinzu, so ergeben sich so manche Schwierigkeiten, die einer einheitlichen Kennzeichnung dieser Schriftgattung recht im Wege stehen.

Es wird darum begreiflich erscheinen, wenn ich für die folgenden Ausführungen in der Hauptsache die regelmässig und sorgfältig geschriebenen feierlichen oder wichtigen Bullen und späterhin die Konsistorial- und Verwaltungsurkunden nebst den bullierten bedeutsamen politischen Erlassen heranziehe und nur ausnahmsweise auf die gewöhnlichen Urkunden[1]) zurückgreife. Immerhin

[1]) Jedermann, der einige Hundert Originale des Genaueren angesehen hat, weiss, dass es zu allen Zeiten Schreiber gegeben hat, die auch die einfachste Pfründenurkunde oder das kleinste Mandat so sorgfältig behandelten, als ob es sich um ein feierliches Privileg handle. Ebenso gibt es vereinzelte hochfeierliche Bullen, die aus irgend einem Grunde ziemlich liederlich geschrieben sind. Beides bildet die Ausnahme von der Regel. In diesem Zusammenhang

bin ich mir bewusst, dass meine allgemeinen Bemerkungen nur in dem Sinne Anspruch auf Zuverlässigkeit machen können, als ich auf die gesamten vatikanischen Bestände und einen sehr bedeutenden Teil der Pariser und manche schweizerischen, deutschen und englischen Bestände mich berufen kann. Bei der Eigenart solcher Untersuchungen muss man sich stets darauf gefasst machen, dass der eine oder andere Punkt derselben durch eine nicht eingesehene Urkundengruppe in geringerem oder grösserem Masse, wenn auch nicht entwertet, so doch abgeändert werden könnte.

* * *

Gegenüber der Schrift in der Innocentianischen Kanzlei, die ich oben kurz gekennzeichnet habe, finden wir unter Honorius III eine ziemlich merkbare Verkleinerung und geringe Verbreiterung der Buchstaben, wodurch die Schönheitswirkung bedeutend gesteigert wird. Die etwas unvermittelt stark nach links unten gehenden Haken an *m*, *n* und *h* sind allerdings unästhetisch; dafür haben aber die Biegungen der Unterlängen eine runde, weiche Ausgestaltung erfahren. Der ungewöhnliche Reichtum von vier verschiedenen Schluss-*s* muss auffallen. Die Köpfe des langen *s* und des *f* erfahren eine weitere Ausbildung durch Rundung der Schleife und Herabführung des Striches in leicht geschwungener Linie. Der Beugung der Oberlängen von *l* und *b* geht aus dem stumpfen Winkel schon in den rechten über, allerdings mit einer Rundung. Aehnliches gilt von den Unterlängen. Am Schluss der Worte zeigt sich vielfach ein eleganter kleiner Schnörkel. Die Verbindung der Buchstaben untereinander ist eine lose.

Unter Gregor IX verschwinden zwei von den vier Formen des Schluss-*s* ganz, eine dritte kommt nur noch selten vor; die Beugungen der Oberlängen erheben sich wieder etwas und die Rundungen der Unterlängen werden zum Teil geschlossener, was nicht als Verbesserung anzusehen ist, zum Teil werden

scheint es mir nützlich, darauf aufmerksam zu machen, dass Schreiber mit besonders schöner Handschrift fast ein Monopol auf die Ausfertigung feierlicher Bullen hatten, wodurch die Geschlossenheit der Ueberlieferung nur gewinnen konnte. Diese Beobachtung kann man natürlich erst von der Zeit an machen, als auch diese Urkunden ausnahmslos vom Schreiber in plica rechts gezeichnet wurden.

die Beugungslinien in längerem ductus etwas nach oben geführt. Im übrigen ist, ausser der stärkeren Betonung der grossen Anfangsbuchstaben der einzelnen Textabschnitte[1]), keine weitere Verschiebung eingetreten.

Während die Beugungen der Oberlängen unter Innocenz IV unterschiedslos in stumpfem oder rechtem Winkel abgerundet werden, gehen die Unterlängen oft in scharfem Bruch oder in ungelenker Wellenlinie abwärts nach links. Die Köpfe von *f* und langem *s* haben fast keine cauda. Die Ligatur *ct* wird oft sehr elegant gestaltet, während diejenige von *st* meist etwas ungelenk ausfällt und an der Seite des *t* eine Schleife bildet. Die Hinaufführung des Grundstriches von *v* zur Höhe des *l* oder *b* ist auffällig. Die Kapitelsanfänge des Textes sind meist mässig betont.

Die Kanzlei Alexanders IV behielt für die Privilegien die vorstehend kenntlich gemachte Uebung im allgemeinen bei; für die mittlere Schrift kamen einzelne unwesentliche Aenderungen und eine wesentliche Rundung der Formen in Betracht, die auf die Flüssigkeit der Schrift von grossem Einfluss ist.

Zur Kennzeichnung der Schriftänderungen in den folgenden Pontifikaten bis auf Bonifaz VIII genügt es zu sagen, dass man sich mehr und mehr bemühte, ein besseres Verhältnis zwischen den kleinen Buchstaben und den Ober- und Unterlängen einzuführen. Die frühere übertriebene Länge der letzteren wird um ein gutes Stück herabgesetzt, wodurch die Schrift ein wesentlich ruhigeres Aussehen gewinnt. Das tritt besonders unter Honorius IV in schönster Weise hervor. Bei Nicolaus IV dagegen ist eine unangenehme Steifheit nicht zu verkennen. Am Ende des dreizehnten Jahrhunderts werden in der Kanzlei Bonifaz' VIII Bullen ausgefertigt, deren Schrift mit zu dem Schönsten gehört, was wir an kurialer Minuskel besitzen. Die massvolle Anwendung von Zierlinien, die runde, weiche Schrift, die Proportionen der Buchstaben untereinander, die Zurückhaltung in Anwendung von Kürzungen und manches andere rechtfertigen dieses Urteil vollauf.[2])

[1]) Diese Betonung geht auch in die einfachen Briefe sub filo serico über.

[2]) Neben dieser ausgezeichneten unbeeinflussten, kurialen Minuskel kommt auch eine mehr eckige, fast quadratische vor, bei der man den Einfluss der gothischen Schrift klar sehen kann.

Das Eindringen des südfranzösichen Elements in die Schreibstuben der päpstlichen Kanzlei unter Klemens V, mehr aber noch unter Johann XXII, bedingt eine ziemliche Aenderung der Schrift. Aus der Notariatsschrift von Südwestfrankreich stammt die augenfälligste Verschlechterung, nämlich die unverhältnismässige Verdickung der Oberlängen und die Verjüngung der Unterlängen bis zu feinstem Haarstrich. Dazu tritt die völlige Ausbildung breiter und etwas unförmlicher Schleifen an *l, b, d* und *h,* sowie nach unten an *p* und *g*. Durch diese vielen Schnörkel und die ungleiche Höhe der Buchstabenteile untereinander sowohl wie der nebeneinander stehenden Buchstaben sticht die Schrift gegenüber der ruhigen Majestät der letzten römischen Kanzleierzeugnisse wesentlich ab, ohne jedoch eigentlich unschön zu werden. Bei dieser gewissen Unruhe im einzelnen wirken die Blätter als Ganzes doch recht gut.

So sehr sich diese Dinge, natürlich auch in weiterer Ausbildung, in der gewöhnlichen Kanzleischrift festsetzen, in der feierlichen Schrift vermochten sie sich nicht lange zu halten. Schon unter Benedikt XII vollzog sich die langsam angebahnte Rückkehr zur besten Ueberlieferung eines Honorius IV und Bonifaz VIII.[1]) Die Sauberkeit, Genauigkeit und Regelmässigkeit der Schrift aus den vierziger Jahren des vierzehnten Jahrhunderts ist geradezu überraschend. Alle die kleinen Unarten in Bezug auf die Schnörkel und langen Buchstaben sowie die verschiedene Höhe der Buchstabenteile und Buchstaben sind wieder völlig verschwunden[2]).

Diese Uebung ging ziemlich unverändert weiter bis zum Tode Gregors XI. Die Doppelwahl vom Jahre 1378 erzeugte eine sehr scharfe Scheidung im Schriftcharakter der beiden Obedienzen. Avignon gelangte vollständig unter den Einfluss der recht unordentlich gewordenen gewöhnlichen Bullenschrift mit ausgesprochen gothischem Charakter, so dass diese auch für die feierlichen Akte

[1]) Einen wesentlichen Anteil an dieser Reform hat der Magister Bernardus de Sancta Speria scriptor domini papae unter Johann XXII.

[2]) Ich mache hier besonders auf die Bulle Klemens VI vom 28. April 1352 aufmerksam, deren Schreiber sich allerdings nicht nennt. Die Urkunde habe ich ausführlich beschrieben in meinem Buche Aus Kanzlei und Kammer (Freiburg, Herder 1907) Seite 140—141. Die herrliche Schrift dieser Riesenurkunde weist einen Einschlag gothischer Minuskel auf.

Klemens' VII in Anwendung kam. Unter Benedikt XIII gab es dann kein Halten mehr. Die Schrift seiner Kanzlei gestaltete sich im fünfzehnten Jahrhundert zu einer über die Massen nachlässigen, deren Neigung nach rechts in Verbindung mit der breiten Gedrungenheit aller Buchstaben einen ausserordentlichen Verfall anzeigt.

Die römische Obedienz musste, da die meisten der bisherigen Beamten sich Klemens VII angeschlossen hatten, eine grössere Zahl von neuen Schreibern einstellen, die wohl in der überwiegenden Mehrzahl Römer oder Mittelitaliener waren. Eine Anzahl deutscher und süditalienischer Namen begegnet uns aber auch auf den Originalen. Mit der so verjüngten Kanzlei hat Urban VI nicht nur die schlanke feierliche Schrift beibehalten, sondern auch die gewöhnliche Bullenschrift so reformieren können, dass manchmal eilig geschriebene einfache Briefe Urbans noch wesentlich sorgfältiger behandelt sind, als die feierlichen processus und sonstigen wichtigen Urkunden von Klemens und Benedikt.

Die Obedienz von Pisa, das mag hier eingeschaltet werden, folgte im Grossen und Ganzen den Spuren der römischen Kanzlei in Bezug auf die liebevolle und erfolgreiche ästhetische Abrundung der Bullenschrift.

Bei der Konzilsleitung von Konstanz hatten sich nach und nach eine sehr grosse Zahl von Bullenschreibern aus allen drei Obedienzen eingefunden, die laut Synodalbeschluss eine gewisse Anwartschaft auf Verwendung in der Kanzlei des künftigen Papstes hatten. Als nun Martin V gewählt worden war, mangelte es ihm nicht an Kanzleibeamten, von denen allerdings viele hoffen mochten, dass er nicht über die Alpen nach Rom ziehen werde. Obschon es nicht im einzelnen für die Scriptoren belegt werden kann, ist es doch sicher, dass viele derselben auf ihr Verbleiben in der Kanzlei verzichteten, als der Papst seine Rückkehr nach Rom wirklich ins Werk setzte. Mit der immerhin noch sehr reichlich bemessenen Beamtenschar verstand es der in mehr als einer Hinsicht berüchtigte und berühmte Vizekanzler Johannes de Brogny die ihm an sich fremde Sorgfalt der römischen Obedienz in Bezug auf die Bullenschrift aufrecht zu erhalten und zu sichern. Nur in den ersten Zeiten zeigt sich ein gewisses Schwanken, das

aber, soweit meine Beobachtungen reichen, nicht über das Jahr 1418 hinausreicht. Für die Formlosigkeiten der Kanzlei Benedikts XIII war am Hofe Martins V kein Platz; Martins Kanzlei arbeitete sauber.

Gar zu sehr darf man sich darum nicht wundern, wenn man hie und da in den Archiven Bullen Martins V unter diejenigen seines gleichnamigen Vorgängers aus dem dreizehnten Jahrhundert und umgekehrt eingereiht findet[1]). Für den Kenner freilich besteht ein recht deutlicher Unterschied zwischen der verhältnismässig kleinen, wohlgerundeten und breiten Schrift Martins IV und der engeren, steiler aufstrebenden und dünnen des Konzilspapstes.

Unter Eugen IV nisten sich einzelne Elemente in die scriptura solemnis ein, die aus der sogenannten humanistischen Schrift herstammen, wenngleich die weitgehende und stellenweise umfangreiche Freilegung der einzelnen Buchstaben in der letzteren von den Kanzleischreibern nie versucht wurde. Leider sind manche Originale der Unionsbulle von 1439 — wohl wegen der grossen Zahl der notwendigen Exemplare, die bekanntlich an alle Fürsten geschickt wurden — in wenig sorgfältiger Weise mundiert worden.

Mir will scheinen, als ob der Höhepunkt der kurialen Schriftleistung auf Grund der vorhergegangenen Entwicklungsreihe unter Nikolaus V erreicht worden sei. Ich habe Bullen von ganz ausnehmend schöner Schrift, vorzüglicher Lesbarkeit und peinlichster Sauberkeit gefunden, für die ich ähnliche Beispiele aus anderer Zeit nicht beibringen könnte. Ich möchte sie als eine durch die humanistische Schrift stark beeinflusste gothische Minuskel bezeichnen. Die Einwirkung der Wiederbelebung des klassischen Altertums[2]) hat sich auch bis auf diese Dinge erstreckt.

Von Kalixt III ab geht es, wenn auch ganz langsam, abwärts, was sich zunächst in einer gewissen Fahrigkeit und Unruhe der

[1]) Natürlich betrifft das nur solche Originale, bei denen die Bleibulle fehlt.

[2]) Zieht man zum Vergleich die Originale des Gegenpapstes Felix V (1439—1449) heran, so muss man auch ihnen hohes Lob spenden. Unter den mir bekannten vierzehn Bullen fand ich keine, die sich nicht durch grosse Regelmässigkeit ausgezeichnet hätte. Auch die Originale des Konzils von Basel — ich habe deren sechzig untersucht — tragen völlig kuriales Gepräge und befriedigen auch höhere Ansprüche.

ziemlich engen Schrift zeigt. Die Lockerung des bisher festgefügten Wortkörpers ist allerdings noch keine grosse unter Pius II; immerhin machen sich Anzeichen bemerkbar, die auf ein Nachlassen des Geschmackes hinweisen. Sixtus IV verwendet die deutliche, aber steife humanistische Kursive[1]), deren Gesamteindruck kein unfreundlicher ist. Die Buchstabenverbindungen *ci*, *cu* und ähnliche könnten allerdings klarer sein. Etwas mehr macht sich dieser Umstand im folgenden Pontifikate Paul's II geltend, dessen Schrift einen gewissen eiligen Zug verrät. Als besonderes Kennzeichen der Schreiber Innocenz' VIII und Alexanders VI darf die Ausbildung der hervorragend schwungvollen grossen Buchstaben[2]) gelten, auf die ich besonders aufmerksam mache. Die runde, weiche, sehr regelmässige Schrift unter Alexander VI macht zwar einen überaus angenehmen Gesamteindruck, doch ist ihre Lesbarkeit durch das häufige Ineinanderschreiben der Buchstaben einigermassen beeinträchtigt.

Ich habe neben den beiden Konsistorialbullen Leos X vom 20. September 1513[3]) und von 1517[4]) vier gewöhnliche Briefe von Martin V vor mir liegen. Nur bei schärferem Zusehen gelingt es einige Unterschiede herauszufinden, so sehr gleichen sich die Schriften. Dass das kein Lob für die scriptura solemnis des berühmten Medicäerpapstes bedeutet, liegt klar zu Tage.

Eine gewisse Verwahrlosung macht sich unter Klemens VII geltend, was um so auffälliger ist, als die einfachen Bullen daran oft weniger Anteil haben, als die feierlichen. Am schlimmsten ist es um die kostbar verzierte, mit massivem goldenen Siegel versehene Bulle über die Kaiserkrönung Karls V bestellt. Die fette, unansehnliche Schrift ist nach links geneigt und unterdrückt — mit Ausnahme von *g* — alle Unterlängen; nur hie und da ist ein winziger Haarstrich als Rest zurückgeblieben. Ausstattung und Schrift stehen in schreiendem Gegensatze zueinander. Wir haben es hier mit einer ungewöhnlichen Vermengung von runden und Frakturelementen zu tun, die stark an die Schrift aus der Kanzlei Benedikts XIII erinnert.

[1]) Die sich mit geringen Aenderungen auch in vielen seiner Breven findet.
[2]) Die fast alle bis unter die Schriftlinie geführt wurden.
[3]) Declaratio legitimationis Iulii de Medicis, qui postea Clemens papa VII.
[4]) Creatio XXXI cardinalium; das Tagesdatum ist nicht eingetragen.

Die Nachwirkungen der Schriftübung aus der Zeit Alexanders VI finden sich noch recht deutlich in manchen Konsistorialbullen Pauls II, die den gleichen schwungvollen Fluss aufweisen. Im übrigen setzen die gothischen Elemente in der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts mit aller Macht ein, so dass unter Pius V eine straffe, enge Schrift in Uebung kommt, die wesentlich kräftiger ist, als diejenige der vorhergehenden Jahrzehnte.

Am Ende der Regierungszeit Sixtus' V und unter Klemens VIII beginnt die Auflösung einzelner Buchstaben in Striche. Ausser *m, n, u* kommen zunächst in Frage *a, c, e, o* und *d*. Etwas später werden die grossen Buchstaben in Mitleidenschaft gezogen, die dann gleichzeitig mit völlig willkürlichen und unnatürlichen Schnörkeln und Verzierungen ausgestattet werden. Der doppelte Bruch der Schäfte tritt in zudringlicher Weise hervor und gewisse Buchstabenverbindungen, wie *ex, ci, eci, ri, er* und andere, werden, unter leichter Veränderung der Form derselben, recht undeutlich. Das Verhältnis von langen und kurzen Buchstaben ist praktisch sozusagen verschwunden, wenngleich noch schüchterne Ueberbleibsel von Ober- und Unterlängen bemerkt werden können. Beim oberflächlichen Vergleich dieser Schrift mit einem gleich kräftig geschriebenen langobardisch-beneventanischen Kodex des 12. Jahrhunderts lässt sich eine ziemliche Aehnlichkeit nicht verkennen.

Mitten in diese tiefgreifenden Schriftveränderungen ragt eine hochfeierliche Bulle hinein: Reformatio tribunalium Vrbis vom 1. März 1612, die mit ihrer italienischen gothischen Minuskel ebenso gut im vierzehnten Jahrhundert geschrieben sein könnte, wenn man von wenigen Einzelheiten absieht. Die aussergewöhnlich feierliche zeichnerische Ausstattung dieser Konsistorialbulle in Heftform macht es verständlich, dass man eine Schriftart wählte, die durch ihre kräftige Regelmässigkeit und Schönheit der Bedeutsamkeit des Inhaltes Rechnung trug.

Ein hervorstechender Zug der kurialen Kanzleischrift des siebzehnten Jahrhunderts ist, wenn man von der aufkommenden recht unleserlichen Kursive absieht, die gedrungene, dicke Form der Buchstaben; dieselben sehen infolgedessen wie verwischt aus.

Die vorhin berührten Schriftveränderungen, die die Grundlage der scrittura bollatica oder scriptura Sancti Petri[1]) bilden, werden in den nächsten Jahrzehnten nicht weiter ausgebildet, soweit die feierlichen Schriftstücke in Frage kommen. Immerhin muss man sagen, dass die konstitutiven Elemente der neuzeitlichen Bullenschrift den Pontifikaten Gregors XV und Urbans VIII ihr Dasein verdanken[2]).

* * *

Unter Klemens X findet sich eine stark nach links geneigte bollatica, die ziemlich elegant aussieht, deren einzelne Buchstaben ohne alle Ausnahme in zwei, drei oder vier Striche aufgelöst sind. Das *e* ist der bezeichnendste Buchstabe in dem Alphabete dieser schlanken Schrift. Es besteht aus einem wagerechten kleinen, leicht nach oben gebogenen Grundstriche, über den in einem gewissen Abstande ein mehr oder weniger geschlossenes schlankes *o* gesetzt wird. In der Verzerrung der grossen Buchstaben werden wahre Orgien gefeiert und bei der Auflösung der zusammengezogenen Worte stehen dem Ungeübten, selbst mit Zuhilfenahme des Satzsinnes, zuweilen die erheblichsten Schwierigkeiten im Wege.

Während in der bisherigen Entwicklung der kurialen Kanzleischrift eine fortlaufende Entwicklungsreihe im allgemeinen nicht zu verkennen war, beginnt vom achtzehnten Jahrhundert ab ein unsicheres Tasten sich geltend zu machen, immer jedoch im grossen Rahmen der scriptura Sancti Petri.

Wenn in der Kanzlei Klemens' XI eine scharf nach links geneigte, schwindsüchtige, eckige und grosse Schrift gebräuchlich war, so liess Benedikt der XIV seine Konsistorialbullen mit wohlgefällig gerundeten, aufrecht stehenden Buchstaben schreiben, deren Dicke und Höhe ein feines Empfinden für massvolle Verhältnisse bezeugen[3]). Man wird beim Anblicke dieser Diplome unwillkür-

---

[1]) Die Leo XIII fälschlich als character theutonicus bezeichnet hat.

[2]) Findet man Urkunden, die von einem noch unerfahrenen Schreiber ins Reine geschrieben worden sind, so fällt die grössere Lesbarkeit derselben angenehm auf. Der Schreiber hatte die krausen Verunstaltungen der Schrift noch nicht ganz zu meistern vermocht.

[3]) Diese Dinge kann man in ihren Anfängen schon fünfzehn Jahre früher unter Benedikt XIII mit Vergnügen feststellen.

lich an die französiche Rundschrift aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts erinnert, die heute noch bei der feierlichen Beurkundung hochwichtiger Handlungen nicht nur in Frankreich, sondern auch in England und den Vereinigten Staaten von Nordamerika, zur Anwendung kommt. Das gleiche Urteil darf man so ziemlich auch über die mittlere und gewöhnliche Bullenschrift dieser Kanzlei fällen.

Gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts haben wir es wiederum mit einer überaus formlosen und fetten Prachtschrift zu tun, während die gleichzeitige Kursive ein gefälliges Aussehen darbietet. Die Konsistorialbullen sehen prima facie wie orientalische Urkunden aus, so wenig tritt im Allgemeineindruck der Charakter der lateinischen Schrift hervor. Sozusagen kein bekanntes Buchstabenbild hebt sich aus der Masse der breiten, zusammenhanglosen Schäfte, Bogen, Schnörkel, Striche, Schlingen und Schleifen heraus. Bei näherem Zusehen entdeckt man Worte wie idoneum, Wormatien., vel, illud, ac und einige andere; aber alle Worte, die ein *p, s, f, E, A, I, D* und andere Buchstaben enthalten, erfordern ein gewisses Studium zu ihrer Entzifferung. Bei alledem fallen die flotten Rundungen sowie das elegante An- und Abschwellen der Grundstriche im einzelnen angenehm auf.

Im neunzehnten Jahrhundert liegt eine scrittura bollatica vor, deren schlankes, krauses Gewirr von Haar- und Grundstrichen einfach nicht beschrieben werden kann. Alle Schäfte der kleinen Buchstaben beginnen oben dick, schwellen im ersten Drittel unter Zuhilfenahme eines scharfen Bruches nach links zu Haarstrichen ab und gehen dann in einer mehr oder weniger betonten Rundung als dicker Strich nach rechts. Das gehört mit zu dem Verwickeltsten, was mir je vorgekommen ist. Hat man sich jedoch an diese Merkwürdigkeit gewöhnt und hat man begriffen, dass das *v* ein *i*, das *o* mit einem senkrecht durchgezogenen feinen Schnörkel ein *e*, das schmälere *v* ein *r* sein soll, so liest sich die Schrift viel leichter, als man es zunächst geglaubt hätte.

Ohne auf die weiteren, mehr unwesentlichen Abweichungen von diesem Typus noch einzugehen, bemerke ich nur, dass diese Schrift bis zum 29. November 1878 in Gebrauch war, und dann communi latino charactere ersetzt wurde. Der gewöhnlichen

lateinischen Schrift unserer Tage, unter Wahrung vollster Lesbarkeit, einen etwas monumentalen Charakter zu geben, ist jedoch bis heute der päpstlichen Kanzlei nicht gelungen. Die Bullen der letzten 30 Jahre machen einen unbefriedigenden Eindruck und ihre Schrift steht in keinem Verhältnis zu Pergament und Bleisiegel, diesen monumentalen Zeugen einer grossen und langen Vergangenheit.

* * *

Am 29. September 1908 bestimmte Pius X. im Ordo servandus in sacris congregationibus tribunalibus officiis Romanae Curiae capitis IX articulo I wie folgt:

Art. I. Cancelleria Apostolica.

Purpuratorum Patrum coetus, constans Cardinalibus tribus, Cancellario, Datario et a secretis Consistorialis, reformandas quamprimum curabit formulas Bullarum collationis beneficiorum, sive consistorialium, sive aliorum; itemque Bullarum constituionis dioecesum, Capitulorum; denique Regularum, quas Cancellariae vocant.

Ausser dieser den Inhalt der Bullen betreffenden Massregel ist noch über die Kanzlei im allgemeinen folgendes von Interesse:

Constitutio apostolica de Romana Curia.

III. Officia. 1° Cancellaria Apostolica.

1. Huic officio praesidet unus ex S. R. E. Cardinalibus, qui posthac Cancellarii, non autem Vice-Cancellarii nomen assumet. Ipse iuxta pervetustam consuetudinem in sacris Consistoriis, ex officio, notarii munere fungitur.

2. Ad Cancellariae officium in posterum hoc unum tamquam proprium reservatur munus, Apostolicas expedire litteras sub plumbo circa beneficiorum consistorialium provisionem circa novarum dioecesium[1]) et capitulorum institutionem, et pro aliis maioribus Ecclesiae negotiis conficiendis.

3. Unus erit earum expediendarum modus, hoc est per viam Cancellariae, iuxta normam seorsim dandam, sublatis iis modis qui dicuntur per viam secretam, de Camera et de Curia.

4. Expedientur memoratae litterae seu Bullae de mandato Congregationis Consistorialis circa negotia ad eius iurisdictionem

---

[1]) Oben steht im Originaldruck *dioecesum*.

spectantia, aut de mandato Summi Pontificis circa alia negotia, servatis ad unguem in singulis casibus ipsius mandati terminis.

5. Suppresso collegio Praelatorum, qui dicuntur Abbreviatores maioris vel minoris residentiae, seu de parco maiori vel minori; quae ipsius erant munia in subscribendis apostolicis Bullis transferuntur ad collegium Protonotariorum Apostolicorum, qui vocantur participantes de numero.

2° Dataria Apostolica.

1. Huic officio praeest unus ex S. R. E. Cardinalibus, qui in posterum Datarii, non vero Pro-Datarii nomen obtinebit.

2. Ad Datariam in posterum hoc unum tamquam proprium ministerium tribuitur, cognoscere de idoneitate eorum qui optant ad beneficia non consistorialia Apostolicae Sedi reservata; conficere et expedire Apostolicas litteras pro eorum collatione; eximere in conferendo beneficio a conditionibus requisitis; curare pensiones et onera, quae Summus Pontifex in memoratis conferendis beneficiis imposuerit.

3. In his omnibus agendis normas peculiares sibi proprias; aliasque seorsim dandas servabit.

Im fünften Abschnitt heisst es:

In posterum vero in omnibus Apostolicis Litteris, sive a Cancellaria sive a Dataria expediendis, initium anni ducetur, non a die Incarnationis Dominicae, hoc est a die XXV. mensis Martii, sed a Kalendis Ianuariis.

Genau wie für die Bullen erging auch eine Bestimmung für die zukünftige Ausgestaltung der Wortlautes der Breven:

Ordo servandus etc. Pars Altera. Normae peculiares. Cap. IX Art. II. 2°: Peculiaris coetus trium Cardinalium, quos inter Cardinalis a secretis Status, Brevium Apostolicorum formas instaurandas curabit, quae ab ea Secretariae Status parte mitti solent, cui est Apostolicorum Brevium cura commissa.

Es steht zu erwarten, dass die Bestimmungen über die zukünftige Fassung der Bullen und Breven in dem Commentarium officiale de Apostolicae Sedis actis, einer amtlichen Halbmonatsschrift, zur Veröffentlichung gelangen werden. Die Mitteilung kurialer Akten irgendwelcher Art an dieser Stelle soll vom 1. Ja-

nuar 1909 ab die uralte publicatio et promulgatio in valvis und an anderen Orten ersetzen.

Wenn schon viele der durch Jahrhunderte geheiligten Kanzleiüberlieferungen den nachdrücklichen Anforderungen der Neuzeit zum Opfer gebracht werden mussten, so ist es aber doch nur schwer verständlich, dass Leo XIII auf den Antrag des damaligen Prodatars im Jahre 1878 bestimmte, dass die grössere Mehrzahl der auszufertigenden Bullen nicht mehr das Bleisiegel tragen sollten. In seinem oben angezogenen Motus proprius steht, dass das plumbeum vero numisma faciliori huiusmodi litterarum transmissioni haud leviter im Wege stehe. Deswegen sollten nur noch alle Konsistorialbullen mit Blei besiegelt werden, die übrigen aber eine impressio rubri coloris sigilli noviter conficiendi, imagines ipsorum apostolorum Petri et Pauli referentis, inscriptione nominis regnantis summi pontificis circumducta erhalten. Es scheint mir, dass mit der neuen Regelung der kurialen Verwaltung dieser wenig monumentale Stempel und damit die verschiedenen Klassen der zugehörigen Bullen abgeschafft worden sind, wenn anders ich die neuen Bestimmungen richtig verstanden habe.

Zur Kritik mittelalterlicher kirchlicher Zustände.

Von K. HEINR. SCHÄFER.

(Zweiter Aufsatz)

I. Ein Pfarrprozess an der Kurie über die Eigenkirche Sigolzheim i. Elsass. II. Eine falsche Methode. — III. Urkunden.

I. Ein Pfarrprozess an der Kurie über die Eigenkirche Sigolzheim i. E.

In meinem früheren Aufsatz dieser Zeitschrift Bd. 20 (1906) war S. 131 und 132 an erster Stelle das siegreiche Eindringen des germanischen Eigenkirchenrechts und Feudalwesens in das abendländische Kirchentum für die Missstände bei der Pfarrbesetzung und Ausübung der Seelsorge durch blosse Vikare verantwortlich gemacht worden. Eine treffliche Erläuterung hierfür gibt uns ein im Vatikanischen Archiv Collettorie 424 aufbewahrter dicker Band über einen an der Kurie von 1359 bis 1364 schwebenden Pfarrprozess von Sigolsheim im Elsässer Kreis Rappoltsweiler. Das dortige Gotteshaus war eine alte Mutterpfarrei und Eigenkirche der mächtigen Herrn von Rappoltstein, die es sehr reich mit Grundbesitz ausgestattet zu haben scheinen. Der jährliche Reinertrag des Pfarrinhabers aus den Früchten u. a. betrug 100 Mark Silber im Werte von 500 Goldgulden, also 5000 heutige Mark mit 4 bis 5facher Kaufkraft, d. h. 20000 bis 25000 heutige Mark. Als Filialpfarreien gehörten noch Kaisersberg und Kiensheim dazu. Der Kirchenpatron musste also ein hohes Interesse daran haben, dass dies reiche Einkommen seinem Hause selbst zu Gute kam. Das ging am leichtesten, wenn ein Familienmitglied Pfarrinhaber wurde. 1343 ist in der Tat als solcher ein Ulrich (V.) von Rappoltstein bezeugt [1].

[1] Albrecht, *Rappoltstein. Urkb.* I, S. 411 und 431.

Am 1. April 1350 aber übertrug Heinrich V. von Rappoltstein alle Gerechtsame an der Kirche, den Kirchensatz, den Laienzehnten u. s. w. seinem „Oheim" dem Ritter Friedrich von Parroy[1]). Diese Adelsfamilie hatte ihren Stammsitz im heutigen französischen Departement Meurthe et Moselle. Nach unseren Akten (f. 114 v.) war die Uebertragung der Kirche geschehen als Mitgift eines Fräuleins von Rappoltstein, die sich mit Friedrich von Parroy verehelicht hatte. Der Herr von Parroy schickte infolgedessen regelmässig seine Leute, um die reichen Einkünfte der Pfarrei an Wein und Getreide u. a. einzusammeln. Als Kirchenherr oder Patron hatte er die Pfarre einem Mitglied seines Hauses, Johann von Parroy, übertragen. Der letztere war bloss Kanonikus der niederen Weihen und Inhaber der Scholasterei von S. Deodat (Dié) bei Toul (f. 21) zusammen mit seinem Bruder Burmkun, der die Kantorei desselben Stiftes besass (f. 21 v.). Beide waren durchaus vornehme Weltleute geblieben und dachten so wenig an den geistlichen Stand, dass sie sich in der Regel als Junker ritterlich kleideten und „in Waffen" einhergingen. Johann v. Parroy selbst trug dazu, entgegen der damaligen kirchlichen Uebung, einen starken langen Bart.[2]) Es fiel ihm nicht ein, sich die höheren Weihen zum Priesterstand geben zu lassen. Er hatte auch seine Pfarrkirche niemals gesehen, obwohl er jährlich so reiches Einkommen aus ihr bezog.[3]) Mancher würde nun voraussetzen, dass höchstens eine „jährlich" gemieteter und „kärglich besoldeter Vikar" vorhanden war, oder dass die Seelsorge in der Pfarrei gar nicht ausgeübt worden sei.[4]) Demgegenüber hören wir, dass ein regelrechter Kurat-

[1]) Ebd. S. 477, 2 und *Collect.* 425 f. 114v.

[2]) Vgl. unten S. 31, 9.

[3]) Zu seiner besonderen Kennzeichnung mag noch die Urkunde von 1376 bei Albrecht, *Rappoltst. Urkb.* II 137 dienen, in der Johann von Parroy, Scholasticus von S. Dié, von seinem Oheim Bruno v. Rappoltstein die Erlaubnis erhält, auf der Trotte von Kiensheim bei Rappoltsweiler zu trotten. Zu dem Waffentragen vgl. A. Ehrhard in seinem geistvollen Buch *„Das Mittelalter u. s. kirchl. Entwickelung"* S. 34.

[4]) So Sauerland, *Rhein. Urk.* III S. LX. und LXLII. Dazu jetzt noch stärker in *Westd. Ztschr.* 27 (1908) S. 313 in gesperrtem Druck „Ungleich schlimmer steht es in allen den Fällen, in welchen Nichtpriester über ein Jahr lang ohne päpstliche Dispens und also in gröblichster Verletzung des Kirchenrechts tatsächliche, nichtrechtliche Besitzer von Pfarreien gewesen sind. Hier wird die Vermutung, dass solche gewissen-

priester an der Kirche dauernd (continue) bestellt war, der die ordnungsmässige Seelsorge nach allen Seiten hin gewissenhaft versah. Der zuständige Archidiakon von Flachslanden wie der Dekan des Bezirkes übten durch ihre Visitationen eine allen bekannte und gewohnte Aufsicht aus.[1]) Der Bischof von Basel oder sein Weihbischof bereisten ebenfalls die Diözese und spendeten drei bis viermal im Jahre in der Kathedrale oder in den Kollegiatstiftern (in ecclesiis collegiatis) der Diözese die heiligen Weihen. Man sieht auch hieran, wie die Stiftskirchen der Kanoniker das kleinere Ebenbild der Kathedrale darstellten.

Da sich Johann von Parroy, der Pfarrinhaber von Sigolsheim, weder bei diesen Gelegenheiten die Priesterweihe geben noch auch von dem kanonisch geforderten Empfang derselben durch päpstliche Dispens entbinden liess, wurde ihm auf Anzeige hin durch die Kurie der Besitz der Pfarrei abgesprochen und der Kanonikus Johannes Nauern von S. Andreas zu Worms damit providiert.[2]) Dieser war Priester und Kaplan des Herzogs Ruprecht des Jüngeren von Baiern (f. 23).

Die päpstliche Provision aber hatte augenscheinlich keine Wirkung. Denn der Junker und Stiftsscholaster Johann von Parroy blieb im Besitz der Pfarreinkünfte. Infolgedessen wurde von dem genannten Wormser Kanonikus ein Prozess gegen ihn an der Kurie angestrengt. Die Vorverhandlungen fanden im S. Petersstift zu Strassburg statt[3]), wo sie der Thesaurar von S. Peter Konrad von Mühlheim leitete als Stellvertreter des Johann von Kageneck, Dechanten von S. Thomas in Strassburg, der vom apostolischen Stuhl als einer der Exekutoren in der Ernennungsbulle des Johann Nauern zum Pfarrer von Sigolshein mit der Ausführung betraut worden war. Johann Nauern hatte in Strass-

lose Verletzer des Kirchenrechts auch gewissenlos in der Bestellung von geeigneten und gewissenhaften Vertretern für die Seelsorge gewesen seien, zur hohen Wahrscheinlichkeit."

[1]) Vgl. unten S. 28 f. die Zeugenaussagen; ferner m. Ausführungen des ersten Artikels in *Röm. Quartalschr.* 1906 S. 133.

[2]) Johann Nauern erscheint noch 1367 als Vertreter seines Stiftes vor dem Wormser Stadtgericht: Boos, Wormser Urkb. II S. 415.

[3]) Nach f. 29 wurden die Verhöre teilweise vorgenommen auch in curia habitationis . . d. Erlewini de Tambach, can. ecclesie s. Thome Argentin. sita iuxta eandem ecclesiam in vico dicto Rosgasse.

burg zu seinen Vertretern ernannt den Johann Grosclaus, Präbendat an S. Peter, Johann Gercer, Präbendat an Allerheiligen, und den Kleriker Johann von Toffingen[1]), Neffen des Domkantors mag. Ulrich (f. 10).

Johann von Parroy hingegen hatte von seiner Wohnung in S. Deodat (Dié) aus den Nicolaus Hirz oder Hirzelin zu seinem Vertreter bevollmächtigt (f. 11 v., 12, 29) in Gegenwart des Pfarrvikars (vicar. perpetuus) Johann von Rubesingen in „Welkirch“, des Klerikers Nikolaus Wirkorn und des Notars Konrad Dillingen von Speier (f. 13 v.). Die weiteren Verhandlungen fanden nicht mehr in Strassburg[2]) sondern in Avignon selbst von 1359 bis 1364 statt.

Aehnlich wie in dem von J. P. Kirsch in Röm. Quartalschrift 21 (1907) S. 67 ff. veröffentlichten Prozess gegen das Würzburger Domkapitel lernen wir hier den Prozessgang bis zum Schlussentscheid und eine sehr grosse Zahl von Zeugen kennen. Der Wormser Priesterkanonikus war persönlich anwesend und hatte dazu noch zwei Prokuratoren bestellt: Tilmann von Neuss und Johann von Speier. Johann von Parroy dagegen hatte für Avignon von S. Deodat aus zu seinen Prozessvertretern ernannt einen mag. Jakobus de s. Agatha und einen Johann Ulmote, in Romana curia procuratores (f. 21.)[3]).

Die Leitung des Prozesses an der Kurie war vom Papst dem mag. Petrus de Talliata, dr. leg., canon. Carnoten., pape capellanus commensalis et ipsius sacri palatii causarum ecclesie auditor, anvertraut worden, nach dessen im Jahre 1361 erfolgten Tode dem Wilhelm de Leune oder Lenne, dr. leg., decanus ecclesie Cicestren.[4]), pape capellanus et s. palatii causarum auditor. Johann Nauern als Kläger hatte über zwanzig Beweisartikel aufgestellt, in denen

[1]) f. 29 wird er rector parochialis ecclesie in Grutersheim oder Trutersheim Argentin. Dioc. genannt.

[2]) Als Zeugen werden in Strassburg noch genannt Nicolaus Brunlin, ecclesie parochialis in Dankerzheim primissarius, Joh. von Bennevelt. presb. Argentin., Gotzelin von Mulheim, cler. Argentin. (f. 14 von 1359). Walramus de Busco, Leodien. dioc., Argentine commoratus, publicus imperiali auct. notarius (f. 16).

[3]) In Gegenwart des Stiftsherrn Johann v. S. Leonhard an S. Deodat und der Pfarrektoren Bauzelm von Weissenbach und Martin de Provecheriis (f. 21).

[4]) Also Domdekan von Chicester in England.

dargetan wird, dass die Pfarrkirche von Sigolsheim mit Recht dem Johann von Parroy abgesprochen wurde, da dieser weder die Priesterweihe noch Dispens davon erlangt habe, dass hingegen der Kläger nicht nur die kanonischen Erfordernisse für den Inhaber einer Pfarrkirche besitze, sondern auch von Innocenz VI. die genannte Pfarre habe übertragen erhalten. Wir werden im urkundlichen Teil die wichtigsten Zeugen und Zeugenaussagen wiedergeben. Hier genüge der Hinweis, dass der Prozess im Juni 1365 zu Gunsten des Johann Nauern entschieden wurde (f. 168), da Johann von Parroy zu seiner prozessualen Verteidigung wenig oder nichts getan hatte. Ob freilich sein Gegner den tatsächlichen Besitz der Pfarrei Sigolsheim jemals angetreten hat, ist mehr als ungewiss. Vielmehr wird das mächtige Haus Rappoltstein über das Eigenkirchenrecht des ihm nah verwandten Patronatsherrn nach wie vor gewacht haben, nicht nur ohne Rücksicht auf päpstliche Dispens sondern auch trotz gegenteiliger päpstlicher Entscheidung.[1]) Sauerland aber macht jetzt in seinem neuen Artikel, Westd. Zeitschr. 27 (1908) S. 311 die päpstlichen Dispense zum „Hauptschuldigen“ an dem Uebel des Pfarreibesitzes von Nichtpriestern.

II. Eine falsche Methode.

Deshalb mag der Leser verzeihen, dass wir noch einmal ganz kurz auf die in unserem früheren Aufsatz hinlänglich beleuchtete Methode Sauerlands zu sprechen kommen. Da die Westdeutsche Zeitschrift ihn neuerdings mit einer 100seitigen Abhandlung die gekränkte Unschuld spielen lässt und zugleich die wissenschaftliche Ehrlichkeit des Gegners zu verdächtigen sucht, müssen wir Wesen und Weise dieserlei Arbeit noch einmal unter die Lupe nehmen. Man könnte versucht sein, sie kurz und bündig nach der Richtung zu kennzeichnen, dass die unglaublichen Fehler in den Sauerland'schen Urkunden und Regesten zur Geschichte der Rheinlande und ihren breitspurigen Einleitungen (um mit einem von Sld.

[1]) Ueber die bedenklichen Folgen solcherlei Patronatrechtes im ausgehenden M. A. vgl. jetzt auch die sorgfältige Untersuchung von Gerhard Kallen, *Die oberschwäbischen Pfründen des Bistums Konstanz und ihre Besetzung,* Heft 45/46 der *Kirchenrechtlichen Abhandlungen* von N. Stutz, S. 147 ff. und 271. — NB. Zu den Priesterweihen „in ecclesiis collegiatis“ auf S. 37 vgl. noch m. Regesten, *Annalen* 71 (1901) S. 86. 51 von 1328 (Bonner Münster).

gebrauchten Worte zu sprechen) „geschickt verschleiert und vertuscht" werden sollen.[1] Es war ihm nachgewiesen worden, dass er eins der ältesten und berühmtesten Kollegiatstifter der Rheinlande, Kaiserswerth, in allen drei Bänden seiner Vatikan. Urkunden zur Geschichte der Rheinlande fortwährend in „massenhaften" Urkunden mit der ältesten Benediktinerabtei Werden verwechselte, dass er das uralte Rheinberg am Niederrhein für Berk bei Schleiden oder Baerl bei Mörs ansah, die berühmte Zisterzienserabtei Altenberg für ein unbekanntes Bergen, das Kanonissenstift Rellinghausen bei Essen für ein unbedeutendes Rollinghausen bei Recklinghausen, und Dutzende von ähnlichen Irrtümern, die er deshalb beging, weil ihm die Geografie der Rheinlande nicht genügend bekannt war.[2] Er antwortet darauf (S. 266): „es trägt nicht viel aus, ob die Namen der damaligen Pfarrdörfchen (!)... in richtiger oder verderbter Form durch die vatikanischen Urkundenbände überliefert sind." Dagegen bauscht er einen einfachen Druckfehler aus der längeren lateinischen Titulatur eines französischen Geistlichen in meinen Regesten aus den Kölner Pfarrarchiven (Annalen 76) „Ilani" statt „Ilarii" in 14 (!) Zeilen auf, wobei ihm ein gleich unwichtiger Druckfehler unterläuft (das betr. Regest findet sich nicht S. 125 sd. S. 152), wie er S. 273 Wolff statt Moff, S. 300 den Plural von monasterium monasterii etc. und in seinen Vatik. Urkunden viel schlimmere und sinnstörende Druckfehler übersehen hat (vgl. meinen früheren Aufsatz S. 126 Anm. 1).[3]

Musste Sld. ferner getadelt werden, dass er die zahlreichen

[1]) Die ebenso gründliche als ablehnende und für Sld. sehr unbequeme Kritik Otto Pfülfs in den *Stimmen aus Maria Laach* 1908, Juliheft, hat Sauerland zu berücksichtigen gar nicht für gut befunden.

[2]) Bei der Richtigstellung derselben sind mir allerdings, wegen der Unzulänglichkeit der Hilfsmittel, 2 Versehen unterlaufen. Belvaux, das Sld. als Hohenfels erklärt hatte, war nicht das bei Malmedy, sondern ein an der deutsch-lothringischen Grenze gelegenes Belvaux. Kerne, das Sld. unbekannt blieb, war nicht Kirn, sondern Moselkern. Man vergleiche dazu die 16 zeilige Ausführung Sld.s S. 267!

[3]) Wenn auch in dem neuerschienenen 4. Bd. der *Urkunden und Regesten z. Gesch. der Rheinlande* Werden und Kaiserswerth jetzt auseinandergehalten werden, so zeigt doch das Register wiederum, dass sich der Verfasser mit der rheinischen Topo- u. Geografie während seiner langjährigen Studien hätte besser vertraut machen sollen. Nur einige Beispiele: Kareweter ist verlesen aus Herweten und bezieht sich auf die Pfarrei Erwitte bei Schwelm; Corinsich ist die heute noch vorhandene Pfarrei Körrenzig bei Linnig; Pirne die uralte Pfarrei Pier (vgl. Lacomblet, Urkb. I 68) bei Düren; Bortberg, Budelenberg

rheinischen Bannerherrn und Edelknechte, Grafen, Edelfreie und Ministeriale in Italien im Dienst des Kirchenstaates während des 14. Jahrhunderts übersah, so stempelt er sie jetzt S. 277 zu „fremdländischen Söldnerbanden" und stellt sie als „Gegenstand des Schreckens und Abscheus" hin. Den beiden weithin gesuchten und berühmten Reiterführern Graf Johann von Habsburg und Graf Konrad von Landau nimmt er erst ihren Geburtstitel und macht sie dann zu den „grauenhaften Konrad Landau und Johann von Habsburg." Ebenso verfährt er mit Johann von Bongardt, den er zu Hänschen Baumgarten degradiert. Werden die betreffenden Ritter ausdrücklich als der Kölner Diözese angehörig genannt, die für die Zeit von 1326—28 teilweise von mir schon in den Niederrhein. Annalen 80 (1906) S. 129 ff. veröffentlicht wurden, so spricht Sauerland von „ganz obscuren Namen" oder verschweigt sie gänzlich (S. 273, 8), obwohl sich unter ihnen auch sonst bekannte und angesehene Ritter befinden wie Wilhelm Proyt (Pruit und Pruich), Isbrant Pruit [1]), die edelfreien und vornehmen Heinrich von Merzenich und Rudolf von Gore [2]), die Ministerialenritter von Oer, von Bunde, von Boesdorf, von Berg, von Leeck, von Werth u. a.

---

und Burdaberg sind alle das eine Budberg am Niederrhein; Borghe ist nicht Burg bei Lennep sd. Berghe und Rheinberg am Niederrhein gemeint; Mannenbach und Manubaco ist das noch heute vorhandene Mannubach bei Bacharach; Dytbach das ebendort gelegene Diebach; Goiztorp und Gorztorp ist Gustorf bei Grevenbroich; Hermann de Summo ist nicht ein Hermann von Höchsten bei Hoerde, sondern Hermann vom Alten Dom bei S. Andreas in Köln; Oytwiler ist die heute noch vorhandene Pfarrei Oidtweiler bei Baesweiler; Minchart aus No. 631 fehlt im Index ganz, es ist verlesen und bezieht sich auf die uralte Pfarrei Mintard bei Kettwig; Wamele ist Wamel, und Lewen Leeuwen, beides Pfarreien bei Nimwegen in der alten Diözese Köln; Wimle ist Wanlo, wie aus No. 788 hervorgeht; Heyenberg S. 373 und 352 wie No. 368a ist verlesen und die Pfarrei Keyenberg bei Erkelenz gemeint; Titzervelde ist das heute noch so genannte Deutzerfeld bei Deutz; Bech ist die Pfarrei Beek bei Duisburg; Winda ist nicht Wied sondern Königswinter; Martinskruch ist nicht Martinscourt in Frankreich, sondern Merzkirchen bei Saarbrücken; Eyderen ist Eytteren in Holland; Erenbertinchoven ist Bettenhoven bei Rödingen; Girbicrode S. 351 ist Gierath bei Elsen; Geirdenrode in No. 5 ist im Index vergessen und Gerdenroth bei Erkelenz; Slidese aus No. 13 ist desgl. vergessen und Schlüchtern gemeint; Lomern in Urk. 631 ist Lohmar bei Siegburg. S. 355 ist Lemovicensis nicht Limousin sondern der Dom von Limoges etc. etc. Ueber die von Sld. wieder zahlreich übersehenen Urkunden vgl. unten S. 46 ff. Anm.

[1]) Vgl. Lac., *Urkb.* III 691 S. 594; Sld. II 1192; *Annalen* 83 S. 19, 78 f.

[2]) Vgl. Kisky in *Annalen* 82 (1907) S. 40.

(vgl. m. demnächst erscheinenden Deutsche Ritter I 1327). Einen Edelknecht „Peter von Konstanz“ aus der Kölner Diözese versetzt er (S. 273, 8) kurzerhand nach Konstanz. Besonders hat es ihm der Reiterführer (capitaneus exercitus) Johann von Monheim angetan. Gradezu „ergötzlich wirkt“ in der Tat das von Sld. S. 275 in 13 Zeilen über ihn gesagte. Wie in meinem Aufsatz von 1906 S. 132 betont wurde, erhielt dieser vom Papst am 4. Dez. 1327 die Zusage eines officium laicale an S. Gereon. Damit war irgend eine mehr oder weniger einträgliche Pfründe gemeint, die an Nichtgeistliche vergeben wurde, mochte sie an S. Gereon selbst oder auf einem der zahlreichen Stiftshöfe fällig sein. Ein Laie konnte unter Umständen mehrere solcher Pfründen geniessen, wie sich ein Geistlicher manchmal mehrerer Kanonikate erfreute. Der Pfründenertrag durfte hier wie dort überwiesen werden, auch wenn der Berechtigte möglicherweise noch in Italien weilte. Von dem Ritter Wilhelm Pruit wissen wir, dass er noch im Dezember 1327 im päpstlichen Kriegsdienst stand, aber schon im Juli 1327 ein officium laicale am Bonner Münster zugesichert erhielt [1]). Johann von Monheim erhielt noch am 7. Dez. 1327 als „domicellus capitaneus exercitus Ecclesie partium Lombardie“ Sold ausbezahlt (m. Vatikan. Quellen I S. 363)! Sld. benutzt nun zunächst meinen Hinweis auf die von ihm in den Vatik. Urk. II No. 1357 gedruckte Provision dieses Hauptmanns, sagt aber S. 275 gleichwohl „Schäfer hätte ihn, wenn er in meinem ... Index nach jenem gesucht hätte, sofort gefunden und sogleich etwas erfahren, was in ihm Bedenken erregt hätte, ihn einen Feldhauptmann zu nennen“. Er weist dann mit den Worten „Johann ... erbettelte am 4. Dez. ...“ auf die von mir 1906 schon besprochene Provision hin, wobei er den Fehler begeht „armiger“ als Kennzeichen für den „niederen“ Adel anzusehen, während dieser Titel nur den noch nicht zum Ritter geschlagenen Edelknecht bezeichnet, einerlei ob er edelfrei oder ministerial war [2]), und schliesst dann mit den pathetischen

[1]) Sauerld., Rhein. Urk. II 1192 und m. *Deutsche Ritter* I 1327.

[2]) Auch Rudolf v. Gore und Heinrich v. Merzenich werden ebenso genannt. Gelegentlich auch Grafensöhne. König Ludwig von Neapel war, bevor er von dem deutchen Söldnerführer Werner von Urslingen den feierlichen Ritterschlag erhielt, militärisch betrachtet, bloss armiger, nicht miles (Bronner, *Abenteuerl. Gesch. des Herzogs Werner etc.*, S. 76). Domicellus aber weist auf vornehmen Stand (und Geburt) hin.

Worten „Armer Hans von Monheim! Noch im September warst du Schäferscher Feldhauptmann Seiner Heiligkeit und im Dezember bist du Küster- oder Glöckneranwärter in Sankt Gereon! O quae mutatio rerum!" S. 277 lässt er ihn noch einmal als Glöckner- oder Küster-Anwärter in der Gereonskirche im Herbst 1327 nach Köln wandern!

Gottfried von Jülich, Graf Gerhards VII. Sohn, stand mit seinen Reitern nachweisbar den ganzen Herbst 1327, das folgende Jahr und noch im Januar 1329 im päpstlichen Kriegsdienst. Von den anderen rheinischen Rittern des Jahres 1327 ist es wenigstens wahrscheinlich, dass sie noch im Winter 1327/28 im päpstlichen Sold standen, weil sie noch im Dezember 1327 als capitanei exercitus Ecclesie partium Lombardie bezeichnet werden (m. Vatikanische Quellen I S. 362 ff.). Sauerland musste dies aus den von ihm jetzt eingesehenen Introitus et Exitusbänden wissen[1]). Trotzdem spricht er S. 276 von der „Tatsache, dass Gottfried . . im Herbste des Jahres 1327 aus dem päpstlichen Söldnerdienste geschieden und nach Deutschland heimgekehrt" sei und zieht daraus wichtige Schlüsse für seine und der anderen Reiter politische Stellung, die er in dem Satze gipfeln lässt (S. 277) „dass jene drei Adelssöhne im Herbste 1327 aus Italien eilten, um dort nicht gegen ihren deutchen König kämpfen zu müssen". Bei dieser Gelegenheit (S. 276 f.) bekundet Sld. auch seine schwach entwickelte Fähigkeit, sich in politische Vorgänge hineinzudenken, oder er hat die zahlreiche Literatur über den Römerzug Ludwigs des Baiern, namentlich Müllers und Chrousts Arbeiten, nicht genügend beachtet. Sonst hätte er wissen müssen, dass der Schwerpunkt des ganzen Kampfes der Kurie gegen Ludwig den Baiern und seinen Einfluss in der Lombardei lag, im Frühling, Sommer und Herbst 1327. In der Lombardei stand das päpstliche Heer. Damals und dort grade fanden wiederholt Kämpfe gegen die Truppen Ludwigs des Baiern bezw. seiner Verbündeten statt, nicht aber in den Provinzen des Kirchenstaates im Winter und Frühjahr 1328, wie es Sld. darstellt.

Es lassen sich nun grade in jenen kritischen Jahren von 1322 bis 1328 unter den rund 1000 deutschen Reitern des päpstlichen

[1]) Ich hatte ihn auch noch persönlich darauf aufmerksam gemacht.

Heeres nur Ministeriale bezw. Anhänger des politisch mit der Kurie verbündeten Hauses Habsburg-Oestreich, desgleichen des Bischofs Adolf von Lüttich aus dem Hause von der Mark und des mit der Kurie befreundeten Grafen von Jülich nachweisen[1]). Sld. aber behauptet (S. 277) für dieselbe Zeit, es sei durchaus nicht der Fall gewesen, dass die „fremdländischen Söldner" (er meint die deutschen) nach ihren politischen Sympathien „hüben oder drüben in den Söldnerdienst getreten seien."

Wer die mittelalterliche Kriegführung einigermassen kennt, weiss ferner, dass während des ganzen 14. Jahrhunderts, selbst über die verhängnisvolle Schlacht bei Sempach (1386) hinaus, die ritterliche adlige Reiterei die ausschlaggebende Waffe bildete. Diese Ritterheere setzten sich zusammen aus den schwergewappneten rittermässigen Reitern, mochten sie den Ritterschlag schon empfangen haben oder noch „Edelknechte" sein, und den Sarrianten d. h. ihren leichter gewaffneten Knappen, Knechten, Garzonen. Diese Sarrianten ritten bloss Runsite (roncini), die rittermässigen Reiter aber Hengste (equi). So ist es genau auch bei unseren deutschen Rittern im päpstlichen Kriegsdienst während der 20er Jahre der Fall. Der rittermässige, schwergewappnete, adlige Reiter mit Streithengst wird hier meist als „posta" oder „armiger eques" bezeichnet. Es sind darunter sowohl Ritter als rittermässige Edelknechte zu verstehen. Ich hatte sie deshalb gemäss dem von Sld. (S. 265) zitierten alten Grundsatze „a potiori fit denominatio" in m. Aufsatz (1906) kurzhin Ritter genannt. Sld. aber sagt (S. 274) „diese Bezeichnung ist nicht bloss irreführend, sondern auch falsch; denn die . . . posti (!) sind nicht Ritter, wie Schäfer behauptet, sondern . . . gemeine Kavalleristen." Dabei stösst m. Gegner das Unglück zu, das bekannte Wort posta (die Post) als postus zu deklinieren und die ritterlichen Reiter mit den Sarrianten zu verwechseln. Diese aber werden in unseren Listen überhaupt nicht mit Namen genannt, sondern bloss die Zahl ihrer Runzite. Ausser dem Grafensohn Gottfried von Jülich, Herrn von Bergheim, befand sich noch ein rheinischer Grafensohn Engelbert der Jüngere,

---

[1]) Vgl. m. *Deutsche Ritter* § 3 und 11 und m. *Vatikan. Quellen* I S. 106, b. z. J. 1328, wo der Graf von Jülich wiederholt beim Papste zu Tisch erscheint.

Herr von Loevirvalz, als Reiterführer im Jahre 1327 im päpstlichen Kriegsdienst. Gemäss der schon im ausgehenden Mittelalter namentlich in den Domkapiteln (vgl. Kisky S. 23) geübten Sitte, die grossjährigen und selbständigen Söhne der Reichsgrafen d. h. der Besitzer einer Reichs-Grafschaft auch Grafen zu nennen (daher der Name Domgraf! und sogar der des „gräflichen Kapitels" bei den Kanonissen in Essen), hatte ich von „Graf" Gottfried von Jülich gesprochen.[1]) Man denke auch an das bekannte Schreiben Kaiser Friedrichs II. an den Papst „Wenn sich der Sohn des Herzogs von Spoleto in der Unterschrift einer Urkunde Herzog nennt, so nehmet keinen Anstoss an der deutschen Gewohnheit, derzufolge sich die Söhne der Herzöge auch Herzog zu schreiben pflegen, obwohl sie kein Herzogtum besitzen."[2]) Zahlreiche Urkunden und Dokumente beweisen dies in der Tat,[3]) auch unsere Soldlisten, in denen mehrere Grafen und ein Herzog genannt werden wie z. B. die Grafen Konrad und Ludwig von Landau und Herzog Werner v. Urslingen, die keine Grafschaft oder Herzogtum besassen. Sld. aber schreibt (S. 274) „Obwohl Schäfer wissen und berücksichtigen sollte, dass rechtlich und gesellschaftlich nur diejenigen Grafen waren und so genannt wurden, welche Besitzer einer Grafschaft, also Landesherren waren, was Gottfried nie gewesen ist, nennt er diesen doch Graf Gottfried von Jülich." Und das alles nur deshalb, weil Sld. die hunderte von rheinischen Rittern im päpstlichen Kriegsdienste übersah! Dabei begeht er selbst (S. 308) den Irrtum, aus der (Reichs)-Ministerialenfamilie von Gimnich „Barone" zu machen, während er S. 274 behauptet „die spätmittelalterlichen »equites« sind keine »Ritter«, sondern Reiter." Dies ist auch irreführend. Einmal erscheint in den grade hier in Betracht kommenden Listen die Bezeichnung equites gar nicht, sondern »poste« und »armigeri (equites)«, sodann aber wird noch in den 20 Jahre späteren Soldlisten des Kirchenstaates der Titel eques grade den vornehmen Hauptleuten und Baronen

[1]) Den Grafensohn Engelbert hatte ich allerdings 1906 mit seinem gleichnamigen und gleichzeitig noch lebenden Vater Graf Engelbert verwechselt.

[2]) Vgl. Theiner, *Cod. diplom. dom. temp.* I 50; *Reg. Imp.* (B.-F.) 1013.

[3]) Vgl. E. Winkelmann, *Kaiser Friedrich II*, Bd. I, Leipzig 1889, S. 17 f.



beigelegt, während die Edelknechte equitatores genannt werden (vgl. *Introitus-Exitus* 276 f. 114 ss.).

Sauerland verachtet ferner anscheinend grundsätzlich die von mir veröffentlichten wertvollen Kölner Pfarrarchive, in denen sich manche päpstliche Urkunden für das Rheinland im Original finden. Ich hatte in meiner Kritik gegen seine Methode bei Gelegenheit der zahlreichen von ihm übersehenen Archivalien[1]) nebenbei auch auf die älteste erhaltene Papsturkunde für das merowingische Kanonissenstift S. Maria im Kapitol hingewiesen, worin Johann XXII. die privilegia sive alias indulgentias seiner Vorgänger und die libertates et exemptiones der Könige und Fürsten an das genannte Stift bestätigt.

---

[1]) Vgl. meinen früheren Aufsatz S. 124 f. Nach einigen Stichproben zu Sauerlands später (1907) erschienenem 4. rheinischen Bande machen sich auch in diesem recht bedenkliche Lücken bemerkbar. Aus *Reg. Avin.* 133 z. B. hat er für das 4. Pontifikatsjahr Innocenz' VI. (1356) nur 6 Urkunden gebracht, er hat hier mindestens die Hälfte übersehen, da ich allein unter dem einen Titel „De absolutione" f. 339 ss. bloss für die Diözese Köln noch 6 päpstliche Privilegien fand: (f. 353) für Mectildis de Wedendorp mulier Coloniensis diocesis; Ebd. für Tilmannus Curbis de Vremerstorp, *(Frimmersdorf bei Grevenbroich?)*, Nesa eius uxor, cives Colon.;

f. 361 für Raso de Molenarken, thesaurarius mon. s. Cornelii Inden. (*Kornelimünster*) ord. s. Bened. Colon. dioc.;

f. 362 für Druda relicta + Henrici de Ludesdorp vidua Colon. dioc., II. Id. Dec.; ebd. für Bliza relicta + Johannis Latismaus (!) vidua Colon. dioc.; ebd. für Aleydis relicta + Jacobi Hardevust de Boten vidua Colon. dioc., II Id. Dec.

Aus *Reg. Avin.* 138 vom 6. Pontifikatsjahr Innocenz VI. fand ich ebenfalls *6* von Sauerland übersehene Privilegien unter dem Titel „de absolutione" und zwar diesmal vorwiegend aus der Diözese Trier: f. 236 für Anna de Heneke mulier Treveren. dioc. Kal., Maii; für Johann abbas mon. Mediolacen. (*Metlach*) ord. s. Benedicti Treveren. dioc., Kal. Maii;

f. 237v für Elisabet nata nobilis viri Symonis dicti Beyer militis, monialis mon. s. Marie in Bopardia ord. s. Bened. Treveren. dioc., Id. Maii;

für Konrad de Papardia (*Boppard*), hostalarius mon. in Mediolaco (*Metlach*) ord. s. Bened. Treveren. dioc., Id. Maii;

f. 251v für Alheydis relicta + Hildegeri de Stessa civis Colon., Id. Sept.;

f. 258v No. 607 für Hilla Elberti relicta + Hermanni laici vidua Colon. dioc.

Aus *Register Avin.* 144 für das 8. Jahr desselben Papstes (1360) unter demselben Titel de absolutione sogar 10 oder 12 Auslassungen!: f. 431v für Godescalcus de Lovembergh, cantor ecclesie b. Marie Aguensis (*Aachen*) Leodien. dioc., Id. Ian.; ebd. Johannes Dobbelsteyn, can. eccl. s. Servatii

Hierdurch erfahren wir urkundlich, dass die genannte Stiftskirche mehrere Papst- und Königsurkunden in der älteren Zeit empfangen hatte, über die wir sonst nur eine späte Tradition besassen. Gewiss also eine „wichtigere“ Urkunde, wichtiger als hunderte von Exspektanzen und Provisionen für das Rheinland. Sauerland ɐs ɐɹəq gt (S. 269) „Schäfers Kenntnis des päpstlichen

---

Traiecten. (*Mastricht*) Leodien. dioc.; ebd. für Johannes de Brandenburg, prepos. eccl. s. Andree Colon., Id. Ian.;

f. 436 Johannes de Larheyn, custos eccl. s. Georgii Lympurgen. (*Limburg a. d. Lahn*) Treveren. dioc., III Non. Marcii;

f. 438 Druda de Wevelputz mulier Coloniensis, X Kal. Marcii; Rulemann Bunt de Limburg laicus Treveren. dioc., III Non. Marcii;

f. 439 Wernherus Zinger de Limpurg; desgl.;

f. 440v Sifridus de Esch presb. Treveren. dioc., II Kal. Maii;

f. 445 Cristina de Hoytel alias de Assindia mulier Colon. dioc., Kal. April; f. 448 Wernherus de Rondorf (bei Köln), frater hospitalis b. Marie Theotonicorum, III Non. Julii; Giselbertus de Duddilsheym, frate. hosp. b. Marie Theotonicorum; f. 473 Henricus Hactorp laicus Colon. dioc., XVI Kal. Sept.

Aus *Reg. Avin.* 146 für das 9. Pontifikatsjahr Innocenz' VI. (1361) fehlen von demselben Titel *de absolutione* folgende Privilegien:

f. 530v für Elsa relicta + Gerhardi de Keile laici vidua Treveren., IV Non. Iunii;

f. 541v für Irmingarda de Gymmenich, monialis mon. in Oren Treveren. dioc. ord. s. Bened., II Id. Oct., und Agnes de Bouburg, monialis mon. s. Ruperti prope Pingwum (*Bingen*) ord. s. Bened. Magunt. dioc.;

f. 546 für Theodericus Bake can. ecclesie s. Marie ad Gradus Colon., VIII Kal. Nov.;

f. 547 für Mechtildis nata Johannis de Gevenich (*bei Erkelenz*) Leodien. dioc. XIII Kal. Ian.

Aus *Reg. Avin.* 148 für das Jahr 1360 unter demselben Titel fehlen die Privilegien für (f. 574) Thyro de Walde civis Colon., Kal. Ian.;

f. 576 für Elisabet de Colonia, monialis mon. Pontisleonis Cisterc. ord. Treveren. dioc.;

f. 591v für Henricus Hactorp laicus Colon. dioc., Id. Apr.;

f. 621 für Johannes dictus Cruze presb. Colon. dioc., XVI Kal. Aug.;

f. 622 für Cristoforus de Colonia burgensis et Maria uxor Burgis (*Brügge*) commorantes Tornacen. dioc., X. Kal. Aug.

Aus *Reg. Avin.* 131 vom 3. Pontifikatsjahre Innocenz VI. (1355) hat er übersehen unter demselben Titel „de absolutione“ die Privilegien f. 317 für Cristina nata + Pauli de Gusten, laici Colon. dioc., VIII Kal. Marcii;

f. 330v für nobilis mulier Aleidis relicta + Wilhelmi de Roede (*Meroede*) militis vidua Leodien. dioc., III Id. Febr.

Aus *Reg. Avin.* 128 unter demselben Titel für das Jahr 1354 die Privilegien f. 573 für nobilis vir Gotfridus comes de Ancesberg (*Arnsberg*)

Urkundenwesens ist mangelhaft(!) Er rechnet eine Urkunde Johannes XXII. . . . zu den wichtigeren Urkunden für das Rheinland . . . Sie ist durchaus unwichtig sowohl für die Geschichte des Rheinlands im allgemeinen als auch" . . . Und dies deshalb, weil sie mein Gegner übersehen hat. Wir kommen nun zu den schlimmeren methodischen Fehlern desselben, die vielfach freilich darauf zurückzuführen sind, dass Sld. die neuere kirchenrechtliche Literatur (namentlich Stutz und seine bekannte Sammlung) nicht zu Rate gezogen, ja anscheinend geflissentlich ignoriert hat. So behauptet er ganz allgemein (S. 309), dass die Kanonikatspfründen ohne Seelsorge waren, während diese und sogar Parochialsprengel häufig mit ihnen, wenigstens mit den Priesterkanonikaten, verbunden waren. S. 281 weiss er nicht, dass es zweierlei abbates und abbatie gab: Klosteräbte und Pfarr-abbates. Die letzteren kommen namentlich in Belgien und Nordfrankreich vor.[1]) Sie wurden auch abbates seculares genannt[2]). In gleicher Weise

miles, nobilis mulier Anna uxor, Id. Iulii; f. 570 für Radulphus de Beke de Attendoren laicus Colon. dioc., VII Kal. Febr.; f. 579: nobilis vir Henricus de Kraprode (wohl *Gräfrath*) miles Colon., VII Kal. Sept.

Dies sind für bloss eine der zahlreichen Unterabteilungen in 7 von Sauerland benutzten Registerbänden über 3 Dutzend nicht beachtete Privilegien rheinischer Empfänger und zwar für einen Zeitraum von nur 7 Jahren. Ich habe diesen einen Titel „De absolutione plenaria in articulo mortis" allein durchgesehen, weil er mich wegen der hier häufiger erwähnten deutschen Adelsfamilien für mein Buch *Deutsche Ritter im Dienst des Kirchenstaates* interessierte. Für das Rheinland werden auffallend wenig Privilegien ausgestellt, umso bedauernswerter erscheint Sauerlands Unterlassung, und es liegt die Vermutung nahe, dass er bei den anderen Titeln der Vatikanischen Register gleich „umsichtig" verfuhr zum grossen Schaden seiner Publikationen aus dem Vatik. Archiv. — NB. Gegen seine Uebertreibungen hinsichtlich der päpstlichen Provisionen etc. (vgl. unten S. 51, 1) sprechen auch die Resultate Rieders, *Röm. Quellen z. Konstanzer Bistumsgesch.*, Innsbr. 1908, S. LX ff. und S. LXIX ff.

[1]) Vgl. m. *Pfarrkirche und Stift* S. 127 ff.

[2]) *Reg. Lateran.* 40 f. 172 (1396): prepositus „abbas secularis" nuncupatus ecclesie b. Marie Eyken. Leodien. dioc.; *Reg. Secr.* 237 f. 58 (1355): abbas secularis ecclesie b. Marie de Valleoleti Palentin. dioc.; *Reg. Secr.* 51 No. 158 (1303/04): abbas secularis ecclesie s. Martini de Ocra Aquilen dioc.; ebd. No. 466 abbas et capitulum secularis ecclesie s. Pauli Narbonen.; *Reg. Secr.* 112 No. 809 (1324): abbas secularis ecclesie s. Salvatoris Ispalensis. Sauerland *Rhein. Urk.* IV, 62 wird der Abt von S. Omer genannt, der sonst meist praepositus heisst. *Reg. Vat.* 362 f. 249 (1438): abbas secularis et collegiate ecclesie s. Martini in Citofacto Portug. dioc.; für die ältere Zeit vgl. noch Füssenich *Niederrhein. Annalen* 84 (1907) S. 221.

gab es Sekular-Priorate, d. h. Kollegiatkirchen, Seelsorge-Stationen oder Filialpfarreien[1]. Diese Art von Abteien und Priorate sind wahrscheinlich von Gerhard Grote an der von Sld. S. 281 zitierten Stelle gemeint. Sie bildet also für den Priestercharakter eines Klosterabtes keinen Beweis. Denn ein solcher brauchte kirchenrechtlich gar nicht presbyter curatus zu sein, wie Sld. S. 281 behauptet. Man darf ja nur an die Kommendataräbte denken. Auch ein Stiftsprobst und Archidiakon brauchte bekanntlich nicht presbyter zu sein.

Ferner ist es unzulässig einen mittelalterlichen Pfarrinhaber, den man im Rheinland Personatar, im Lüttichschen auch Investitus, sonst wohl persona etc. nannte, der nur im Sinne des Eigenkirchenrechts die Pfarreinkünfte genoss[2] und gar nicht daran dachte, sich zum Priester weihen und mit der Pfarrseelsorge betrauen zu lassen, als parochus zu bezeichnen. Dieser Ausdruck kommt erst viel später auf und erweckt falsche Vorstellungen „eine tatsächliche Irreführung der modernen Leser" (um mit Sld. S. 326, 177 zu reden) von der kirchenrechtlichen Stellung eines solchen Pfarrinhabers. Denn unter parochus wird der Leser nur den mit der Seelsorge betrauten Priester verstehen. Eine „Verschleierung" des wahren Sachverhalts mir zum Vorwurf zu machen (S. 270), weil ich statt des von Sld. immer wieder gewählten parochus einen richtigeren Ausdruck „parochiam obtinens" oder persona etc. wünschte, ist also unangebracht.

Im übrigen genügt der Hinweis, dass mein Gegner wirklich bemüht ist, nur die Schattenseiten des mittelalterlichen Kirchentums (die wir ja keineswegs verkennen oder leugnen wollen[3]) in völlig übertriebenen Farben darzustellen. In meinem ersten Aufsatz wurde

[1] *Pfarrkirche und Stift* S. 130; ferner *Reg. Secr.* 237 f. 215v (1355); Simon Grifi, prior secularis ecclesie s. Petri Stheradii Florentin.; *Reg. Secr.* 119 No. 1000 Johanni Duesa ... providetur de prioratu secularis non collegiate ecclesie de Vienna Codomien. dioc., qui nec dignitas nec personatus sed simplex beneficium sine cura (!) existit (1335).

[2] Vgl. Imbart de la Tour, *Les paroisses rur.* p. 216 ss. Stutz. *Benefizialwesen* I S. 223 ff. Ders. in *Gött. Gelehrt. Anz.* 1904, 1 S. 31 ff., m. *Pfarrk. u. Stift* S. 77.

[3] Vgl. m. früheren Aufsatz S. 123; m. *Kanonissenstifter* S. 271, 3; *Pfarrkirche und Stift* S. 76 f., S. 185 f. Ferner den von Sauerland übersehenen wichtigen Bericht über die kirchlichen Zustände Deutschlands (s. unten S. 52 [20]).

diese Nachsicht möglichst schonend gekennzeichnet „Die statistischen Angaben sind nicht recht zuverlässig". Sld. nennt dies S. 313, 110 einen „schulmeisterlichsten (!) Ton". Diesmal müssen wir notgedrungen deutlicher werden wegen des von Sld. wiederholt versteckt und offen gemachten und, wie wir sehen werden, durch nichts gerechtfertigten, schweren Vorwurfs der Unehrlichkeit. In Band III S. LV sagt er „während des zehnjährigen Pontifikats Klemens' VI. schwillt die Zahl der vom Papst durch Provisionen verliehenen Benefizien zu Tausenden an. In den beiden Diözesen Köln und Trier betrug die Zahl dieser der päpstlichen Provision vorbehaltenen Pfründen allein (!) im ersten Pontifikatsjahre schon (!) 26". Jeder Leser musste annehmen, dass sie in den folgenden Jahren noch zahlreicher geworden seien. Damit war Sauerlands Zweck erreicht. In Wirklichkeit hatte er aber nicht nur 7 (27 %) zuviel gezählt[1]), sondern er wusste auch, dass die Zahl in allen anderen Jahren weit geringer war. In demselben Sinne schreibt er S. LVI „Dem Avignoner Papsttum war es vorbehalten, auch die Erteilung von Expektanzen ins Massenhafte zu steigern ... Allein in seinem ersten Pontifikatsjahre hat Klemens VI. in den beiden Diözesen Köln und Trier 66 Expektanzen verliehen[2]) ... Und da sich diese Provisionen und Expektanzen jahraus jahrein in ähnlicher Weise und Zahl (!) wiederholt haben"[3])... Auch hier war Sauerlands Zweck erreicht, wenn der Leser notgedrungen annahm, dass sich die Zahl der Expektanzen wie der Provisionen jedes Jahr in gleicher Höhe wiederholten. In Wirklichkeit hatte er aber nicht nur 24 bezw. 30 (über 50 %) zuviel gezählt, sondern er wusste auch, dass die Zahl in allen anderen Jahren bedeutend kleiner war.[4]) Aber das „vertuschte" er nach seiner Methode und führte nun seine Leser zu dem Schluss, dass infolge dessen die Rechte der „kirchlichen Kollegien", (soll heissen der Stiftskapitel) oder anderer Personen massenhaft suspendiert worden seien. Er schreibt Bd. III S. LVI

[1]) Ich will nicht sagen „hineingedichtet", wie Sld. S. 309 mir ungerechtfertigter Weise vorwirft, worauf wir noch weiterhin zu sprechen kommen. Zur Sache selbst vgl. m. früheren Aufsatz S. 138.

[2]) In der Anmerkung S. LVI, 2 gibt er sogar 72 an.

[3]) Von mir unterstrichen.

[4]) Vgl. m. ersten Aufsatz S. 139 f.

„Das theoretische Recht hierzu werden die so in ihren Rechten massenhaft suspendierten Kollegien und Personen dem Papste nicht bestritten haben; dass sie aber diese massenhaften Suspendierungen gutwillig hingenommen haben, ist an sich undenkbar und auch durch eine Fülle von Tatsachen widerlegt. Denn massenhaft erscheinen" etc. S. weist dann zur Erhärtung dieser Behauptung auf 19 von ihm in s. Index rerum notab. verzeichnete Fälle hin. Er wusste aber, dass von diesen 19 mindestens 9 (50%) Fälle, wahrscheinlich sogar 13 nicht dahin gehörten.[1]) Aber in der Westd. Ztschr. 27 (1908) S. 278 fährt er ruhig im Blick auf die von mir geschehene Aufdeckung dieser seiner Uebertreibung fort „Schäfer bemüht sich, eine Anzahl „schwerwiegendster Irrtümer" mir nachzuweisen und zugleich das „Grau in Grau" meiner Darstellung in ein kirchlich-himmlisches (!) blau in blau umzuwandeln"... „was ich... gesagt habe, brauche ich für Fachgenossen, welche Darlegungen nachzuprüfen pflegen (!), nicht zu wiederholen, und an dem Urteile solcher Leser, welche die Urteile von Kritiken oder Antikritiken gläubig nachbeten (!), liegt mir nichts." In seiner Antikritik „bedeckt" er freilich gerade diesen dunklen Punkt seiner Methode „mit dem Mantel der Liebe"[2]).

Dahingegen beschäftigt er sich von S. 277 bis 307, also auf mehr als dreissig vollen Seiten mit den Priesterkindern und dem Priesterkonkubinat, so dass jeder Unbefangene dies als einen Lieblingsgegenstand von Sauerlands Studien ansehen muss, trotz seiner Behauptung (S. 297), dass ihm derselbe unsympathisch, ja widerlich war. Er will hier die Zustände der Kölner und Trierer Provinz „im Rheinland" darstellen, hat aber alle möglichen nicht rheinländischen Quellen „durchstöbert", um etwas passendes ausfindig zu machen. Er bringt die dunklen Schilderungen des Spaniers Alvar Pelajo, päpstlichen Poenitentiars, und Dietrich von Nieheims bekannte Darlegungen über spanische, portugiesische und norwegisch-hybernische Verhältnisse, gibt eine von demselben Dietrich überlieferte

---

[1]) Vgl. m. früheren Aufsatz S. 140. *Zur Sache selbst* noch Kisky, *Domkapitel* S. 15 f. und *Das freiherrliche Stift S. Gereon* in Niederrhein. Annalen 82 (1907) S. 45, wo es sich bestätigt, dass die Kurie nur in ganz seltenen Fällen, ja so gut wie gar nicht bei der Besetzung der Kapitelstellen Einfluss gewann.

[2]) Der Ausdruck bei Sld. a. a. O. S. 279.

Bulle Gregors XII. aus dem 15. Jahrh. über friesische Benediktinerinnenklöster und dann die Busspredigt Gerhard Grotes und andere Berichte über Irregularitäten im Utrechter Diözesanklerus.

Wie vorsichtig man jedoch diese und ähnliche Auslassungen über die kirchlichen Missstände im späteren Mittelalter beurteilen muss, hat ja Haller in seinem genialen Werk *Papsttum und Kirchenreform* wiederholt gezeigt und betont (vgl. besonders S. 7 ff.)

Eine der wichtigsten Quellen des 14. Jahrhunderts für die Erkenntnis der finanziellen Geschäfte der Kurie und beklagenswerten kirchlichen Zustände grade in Deutschland hat aber Sauerland übersehen. Darin wird namentlich auch der Niederrhein behandelt.[1]) Ich mache ihn daher hier besonders darauf aufmerksam, da er wiederholt den Vorwurf der Verschleierung und Vertuschung gegen mich ganz grundlos erhoben hat.

Die Methode Sauerlands wird auch bei diesem Gegenstand wieder dadurch beleuchtet, dass er (III S. LXX) für ein Jahr 26 Priestersöhne im Rheinland für den geistlichen Stand dispensiert werden liess, und dann diese Zahl seiner Beurteilung der damaligen sittlichen Zustände der Pfarrhäuser im Rheinland zu Grunde legte. Er hat hier nicht nur 6 (24%) Priestersöhne zuviel gezählt, sondern auch wiederum das ausnahmsweise ungünstigste Jahr 1342/43 als Normalbeispiel gewählt. Während nämlich in dem genannten Jahre in der Kölner Diözese 13 Priestersöhne dispensiert werden, finden wir in den folgenden 20 Jahren (!) zusammen nur eine derartige Dispens.[2]) Diese merkwürdige Erscheinung hatte Sld. nicht nur nicht erklärt, sondern auch ganz verschwiegen. Erst jetzt stellte er, durch meinen ersten Aufsatz gedrängt, eine den Tatsachen entsprechende Tabelle auf (S. 290), durch die meine Kritik gegen seine Uebertreibungen völlig gerechtfertigt wird. Trotzdem behauptet er (S. 289) ruhig „um den Wert oder Unwert (!) dieser Schäferschen Durchschnittsberechnung zu erproben, lasse ich hier eine Tabelle . . . folgen.“

Sld. hatte ferner (III S. LXX) für jene von ihm so unglaublich übertriebene Zahl der Priestersöhne ohne weiteres und als etwas

[1]) K. Müller. *Ein Bericht über die finanziellen Geschäfte der Kurie in Deutschland und den allgemeinen Zustand der Kirche daselbst* (a. 1370), in Briegers *Ztschr. f. K. G.* II (1878) S. 592 ff. besds. S. 613 ff.—622.

[2]) Vgl. jetzt Slds. eigene Tabelle S. 290.

selbstverständliches die Pfarrhäuser verantwortlich gemacht, obwohl er wissen musste, dass es ausser den zahlreichen Priesteraltaristen und Priestervikaren der 80 rheinischen Kollegiatstifter noch viele andere Priester auch an Nichtkollegiatkirchen in Stadt und Land gab, die ebenfalls mit der Seelsorge bezw. mit dem Pfarrhause wenig oder nichts zu tun hatten.[1]) Er wird ja auch wissen, dass es heute noch dergleichen Priester hin und wieder giebt. Demgegenüber sollte in m. früheren Aufsatz (S. 128) bloss zur Vorsicht gemahnt werden, indem ich betonte, dass von den wegen defectus natalium dispensierten Klerikern, die Sld. bis zum Jahre 1352 beibrachte, „nur ein einziger (II 2255) als ‚de presbitero curato genitus' charakterisiert wird." Von den übrigen blieb und bleibt es eben zweifelhaft, ob sie Söhne von einfachen Priestern oder von Seelsorgepriestern d. h. Pfarrern waren. Was tut aber nun Sld.?

Er unterschiebt mir an 6 Stellen (S. 281-285) die „dreiste Behauptung," „die mit so apodiktischer Sicherheit gewagte Behauptung," „die Entscheidung ‚ex cathedra' etc. dass die Väter der 60 bis 70 dispensierten Priestersöhne der Kölner und Trierer Diözese mit Ausnahme eines einzigen samt und sonders ‚presbyteri non curati' gewesen sind und sein müssen." Auch das kennzeichnet Sauerlands Methode[2]). Aber es kommt noch schlimmer! Ich hatte

[1]) Man vergleiche hierzu die ausgezeichnete Arbeit G. Kallens, die *oberschwäbischen Pfründen* etc. (Heft 45/46 der Stutzschen Abhandlungen) S. 138; für Ravensburg S. 68 (25 Kapläne), für Biberach S. 86 (36 Priester), für die Marienpfarre in Ulm S. 103 (60 Priesterpfründen); für Freiburg hat Stutz, *Freib. Münster* S. 15 mehr als 40 Priester nachgewiesen.

[2]) Er zitiert sodann (S. 284, 37) 23 dispensierte Priestersöhne, die er wegen ihres Herkunftnamens (nach Orten mit Pfarrkirchen genannt) zu Pfarrersöhnen dekretiert. Einen zählt er dabei doppelt (Michael von Echternach, vgl. dazu die merkwürdigen Worte Slds. S. 288: „Diese Aeusserung ist lediglich geeignet und auch wohl darauf abzielend, in den Lesern die Ansicht zu erzeugen" etc.), ein anderer (Gobelin de Wileke) stammte wahrscheinlich von Vilich, wo ein Kollegiatstift war. Ein dritter (Johann von Stommeln) stammte aus Stommeln, wo um jene Zeit grade ein Kollegiatstift nachweisbar ist, was Sauerland hätte wissen müssen, vgl. Steffens in *Niederrhein. Annalen* 68 (1899), *Die Verlegung des Kollegiatkapitels von Stommeln nach Nideggen* etc. besonders S. 112. Unter den dortigen Priesterkanonikern um oder vor 1342 wird grade ein Johann von Stommeln genannt! Bei allen aber wäre noch zu untersuchen, ob sie nach der Mutter oder nach des Vaters bezw. nach beider Heimatsort genannt wurden. Ein Sohn des Erzbischofs Friedrich von Saarwerden wird z. B. nach dem Vater F. de Saarwerden genannt. Dietrich von Heimerzheim (Sld.) könnte demnach z. B. der Sohn des Kanonikus von Heimerzheim an S. Aposteln gewesen sein (Joerres



in m. früheren Aufsatz S. 130 auf Slds. ureigene Schlagworte hingewiesen, wie er in seiner Darstellung „die immer massloser werdende Benefizienspenderei,“ „die massenhaften Provisionen der päpstlichen Kurie“ als Ursache der kirchlichen Misstände erscheinen lässt. Wir müssen jetzt wenigstens einige seiner diesbezüglichen Worte und Sätze hier vorführen. Ich lasse die betreffenden Schlagworte sperren oder fett drucken.· Sauerland I S. V:

„Päpstliche höhere und niedere Beamte... sind zugleich Inhaber von Benefizien, die in fernen Diözesen liegen und zum Teil wichtige Verpflichtungen haben. Es sind dies nämlich nicht etwa bloss Kanonikate... sondern auch Pfarreien, Propsteien und Dekanate an Domkirchen und Kollegiatkirchen... Denn massenhaft erscheinen in den Provisionsurkunden Kurialen... in Besitz und Genuss von in der Ferne gelegenen kirchlichen Benefizien.“ Ebd. S. XVI. „Es muss den Benutzern dieser Sammlung überlassen werden, das darin befindliche Material zu Darstellungen der damaligen Zustände in der abendländischen Kirche überhaupt und in den beiden rheinischen Bistümern insbesondere zu verwerten. Hier soll nur noch kurz hingewiesen werden auf **die immer massloser werdende** Benefizienjägerei und **Benefizienspenderei** an der päpstlichen Kurie... III S. LVII. „Wie **massenhaft die Provisionen** und Expektanzen an der Kurie gerade in der höchsten Glanzperiode des Avignoner Papstums gespendet wurden“ etc. S. LV. „Viel schlimmer und viel häufiger noch als diese vom Papsttum für sich vorbehaltenen Provisionen der an der Kurie erledigten Pfründen waren und wirkten die sogenannten Expektanzen“ (Anwartschafts-Briefe) etc. (nachher wird noch stärker aufgetragen) III S. LIX „Während die Kurie durch ihre **Massen-Provisionen** und Expektanzen die Wahl-, Kooptations- und Kollationsrechte geistlicher Korporationen oder einzelner Personen geistlichen oder weltlichen Standes lahm legte“ etc. Angesichts

Urk. 470 von 1375). Ob aber Sauerland glaubt, dass in Echternach (Abtei und Pfarrei) nur ein Priester (der Pfarrvikar) gewesen ist? Vgl. dazu Sld. S. 286 f., wo er selbst wahrscheinlich machen will, dass 2 nach demselben Orte benannte Priestersöhne nicht von demselben Priester herstammen! Es soll selbstverständlich nicht geleugnet werden, dass auch Pfarrpriester hierbei in Betracht kommen (vgl. Erzb. Rigauds von Rouen *Visitationsprotokolle* (13. Jahrh.) und Hasshagens Veröffentlichung in *Westd. Ztschr.* 23 (1904) S. 102 ff. (1458). Zur Würdigung vgl. Ehrhard, *Das Mittelalter* S. 84 ff.

dieser Sachlage behauptet jetzt Sauerland S. 309 kaltlächelnd „die von Schäfer mir zugeschriebenen Worte ... sind von Schäfer in diese Seiten hineingedichtet worden!“ Er verändert dazu noch die in meinen Aufsatz angegebene Seite I S. XVII, die schon ein Druckfehler des römischen Setzers aus XVI f. darstellte in S. XVIII und will dann S. 311 meine wissenschaftliche Ehrlichkeit verdächtigen. Auch das ist Sauerlands Methode.

III S. LXVI schreibt er ferner „schon in den Vorbemerkungen zum ersten Bande (S. XVII) ist auf die Tatsache, dass zahlreiche Pfarreien im Besitze von Nichtpriestern oder von dauernd abwesenden Personen (waren), als eines der schlimmsten Uebel im kirchlichen Leben des 14. Jahrhunderts hingewiesen worden.“ „Jene Abwesenheit von der Pfarrei und diese Unterlassung des Empfangs der Priesterweihe ist in einer Reihe von Fällen mit päpstlicher Dispens, also nicht mit Verletzung des formellen Kirchenrechts geschehen. In einer grösseren Zahl von Fällen aber ist die Einholung der Dispens nachweislich unterlassen ... und so lässt sich ... mit gutem Grund vermuten, dass in einer noch viel grösseren Zahl die Nachsuchung der päpstlichen Dispens unterlassen ist, ohne dass diese Unterlassung zur Kenntnis der Kurie gelang tist.“ „Wie mag denn nun in allen diesen Fällen für den Gottesdienst.... und die Pfarrseelsorge gesorgt worden sein?“ „Von allen denjenigen, welche ohne eingeholte Dispens jene beiden Pflichten oder eine von beiden zu erfüllen unterliessen ..., muss man mit Recht voraussetzen, dass sie ebenso auch die Pflicht für die Seelsorge ... entweder gar nicht oder nur in recht kümmerlicher Weise erfüllt haben werden. Bessere Erfüllung derselben Pflicht lässt sich bei denen vermuten, welche wenigstens so gewissenhaft gewesen sind die Dispens einzuholen.“

Sld. legt hiernach das Gewicht nicht auf die Dispensierten, sondern auf die grössere Zahl der Nichtdispensierten, denen er die Verletzung des Kirchenrechts und besondere Vernachlässigung der Seelsorge vorwirft. So auch in I S. XVII „Das eine (Uebel) ist der massenhafte Erwerb und Fortbesitz zur Seelsorge verpflichtender Pfarreien von seiten solcher Personen, die ohne Priesterweihe waren, es für immer oder wenigstens jahrelang blieben und auch der Residenspflicht nicht nachkamen oder seitens der Kurie hiervon dispensiert wurden.“

Es war demnach im Auge von „fachgenössischen Lesern" wohl kein Unrecht, sondern ganz im Sinne Sld.s gesprochen, wenn ich in m. früheren Aufsatze S. 130 sagte: Man erhält ferner aus den Vorworten Sauerlands den Eindruck als ob die Pfarreien in grosser Anzahl ohne Pastore gewesen und die Seelsorge gänzlich verwahrlost worden sei, wegen des „massenhaften Erwerbes und Fortbesitzes zur Seelsorge verpflichtender Pfarreien von seiten solcher Personen, die ohne Priesterweihe waren und es jahrelang blieben und auch der Residenzpflicht nicht nachkamen." Jetzt wirft mir Sauerland (S. 311) Unterschlagung des Hauptsatzes vor (oder seitens der Kurie hiervon dispensiert wurden) und stellt jetzt auch in diesem Falle die Kurie wegen ihrer Dispense als die „Hauptschuldige" hin,[1]) während er oben dieselben Dispense als etwas nebensächliches behandelt hatte. Und das alles, weil nach m. Untersuchungen der von Sld. aufgebauschte „massenhafte Erwerb und Fortbesitz zur Seelsorge verpflichtender Pfarreien" etc. für einen Zeitraum von nahezu 60 Jahren (1294-1352) auf Grund der grade von Sld. vorgebrachten Urkunden auf 5 % zusammenschrumpfte!

Der Raum verbietet, auf weitere ähnliche Beweise für die Methode meines Gegners einzugehen. Nur sei noch ganz kurz darauf verwiesen, dass er gleich zu Beginn seiner langen Schrift in Anführungsstrichen meinem früheren Aufsatze einen falschen Titel unterschiebt, obwohl der richtige sich 8 mal (in den Seitenüberschriften) wiederholt, wie bei dem gegenwärtigen Aufsatz. Er setzt nämlich hinter... Kirchlicher Zustände die einschränkenden Worte ‚der Rheinlande' hinzu und sagt dann, dass „ein grosser Teil des von Schäfer in 19 Druckseiten Vorgebrachten... alles mögliche andere betrifft," während er auf derselben Seite wenige Zeilen vorher beteuert hatte, dass sich m. Aufsatz „fast ausschliesslich mit den von ihm bearbeiteten... Urkunden und Regesten zur Geschichte der Rheinlande" befasse! Nicht umsonst war in dem genannten Aufsatz S. 124 Anm. 1 der Finger darauf gelegt worden, dass Sld. es „unterliess, die Urkunden auszuschalten, welche solche Orte der mittelalterlichen Diözesen Köln und Trier betreffen, die nicht in der heutigen Rheinprovinz sondern in Westfalen, Hessen-Nassau und Nordfrankreich liegen." In seinen Statistiken hat er

[1]) Vgl. auch oben S. 56 [7] den Schluss des Pfarrprozesses von Sigolzheim.

nämlich auch die dort vorgefundenen „Skandale“ den Rheinlanden ohne weiteres angekreidet. Dies ist aber in der Tat „ein ebenso willkürliches wie auch sach- und zweckwidriges Verfahren,“ trotz seiner jetzt (S. 265) versuchten Verteidigung.

Sld. hat II S. 647 ein Stichwort „monachi coacti ad ingrediendum ordinem.“ Man erwartet darnach mehrere Urkunden dieser Art oder wenigstens mehrere Mönche, die zwangsweise hinter die Klostermauern gesperrt worden seien. In Wirklichkeit findet sich bei ihm nur eine Urkunde mit einem aus dem Kloster entwichenen Cisterzienser von vornehmer Familie, welcher den ritterlichen Kriegsdienst in Italien der Klosterzelle vorgezogen hatte und dann behauptete, dass er als 14 jähriger Knabe zur Profess genötigt worden sei. Mit Berufung hierauf bat er den Papst, ihn nicht nur von den Klostergelübden, sondern auch von der bereits empfangenen Subdiakonatsweihe zu dispensieren und als Laien in der Welt leben zu lassen. Der Papst willfahrte dieser Bitte durch bezügliche Weisung an den Kölner Erzbischof, der aber zuerst die Darlegung des Petenten auf ihre Wahrheit hin untersuchen sollte. Da nun der Fall einer Dispens von Mönchsgelübden und Subdiakonatsweihe sehr selten ist,[1]) so war es weit richtiger, diesen Fall unter ein Stichwort wie „facultas recedendi de monasterio“ zu bringen, wofür es in Sld.s Urkunden (III 227) noch ein anderes Beispiel gab. Statt dessen aber wählte er die oben erwähnte auffallende und (zum wenigsten in Bezug auf den Plural) irreführende Form, sonst „wäre ja der ganze obenangegebene Klosterskandal (!) völlig verschleiert und vertuscht worden, — wieder ganz in S.s Sinne.“[2])

In seinem neuen IV. Bande der rheinischen Urkunden und Regesten hat Sld. allerdings einen sehr ähnlichen Fall unter ein richtigeres Stichwort gebracht (S. 376 clerici nobiles, qui se laicaverunt etc., vgl. dazu ebd. No. 821.)

S. 264 erscheinen ihm die Anmerkungen zu zahlreich und umfangreich. Aber mein Aufsatz hatte doch im ganzen nur 60 Anmerkungen, während Sld. in seiner Gegenschrift mit 340 jeglichen Rekord schlägt.

[1]) Wenigstens seltener als ein angebliches oder wirkliches „In das Kloster gesteckt werden“.

[2]) So Sld. in *Westd. Ztschr.* 27 (1908) S. 271.

Besonders haben es ihm die Bemühungen um Ergründung der tieferen Ursachen des Vikariatswesens angetan. Denn er bezeichnet S. 354, 318 als Zweck und Nutzen dieser Bemühungen, dass ich dabei wenigstens Gelegenheit gefunden hätte, auf meine grade diesen Gegenstand behandelnde „Schrift“ über *Pfarrkirche und Stift* meine Leser aufmerksam zu machen! Da tut er mir Unrecht. Denn mein so betiteltes Buch erörtert doch auch manchen anderen Gegenstand, was aber Sld. entgangen zu sein scheint. Sodann habe ich unter den über 100 oft weit hergeholten Quellenbelegen und Zitaten zur Aufhellung des Vikariatswesens doch nur 3 mal auf Belege in dem genannten Buche verwiesen (S. 132 ff.). Wichtiger als dies ist aber die ans Licht gebrachte Tatsache, dass das Vikariatswesen bestand und durch Synodalverordnungen unter Leitung der Bischöfe anerkannt und geregelt wurde, lange vor und neben den uns bekannten und von Sld. (III S. LXVI und LX f.) allein ins Feld geführten und einseitig gedeuteten Bestimmungen zur Einschränkung desselben, die er (S. LXVI) so zusammenfasst „der Erwerber einer Pfarrei war kirchenrechtlich unter Androhung schwerer Strafen zur Residenz und zum Empfang der Priesterweihe binnen Jahresfrist verpflichtet.“ Dieser Satz aber ist in seiner Allgemeinheit schon deshalb nicht richtig, weil viele Stiftsherrn von jeher mehr oder weniger entfernte Filialpfarreien von ihrem Stifte aus bedienten, bezw. im Besitze der Filialpfarreien erscheinen. Unter diesem Gesichtspunkt hätten die Bestimmungen des zweiten Lyoner Konsils (1274) c. 13 und 18, des 4. Laterankonsils von 1215 c. 32 und 29 über Dispensbefugnisse der Bischöfe und des Papstes geprüft werden müssen. Das aber ist in seinen früheren Ausführungen nicht geschehen und auch diesmal in der Westd. Ztschr. unterlassen worden. Nur in einer Anmerkung S. 355, 319 druckt er jetzt, freilich ohne ein Wort der Erklärung den Wortlaut des wichtigen c. 32 von 1215 ab, vielleicht deshalb, weil in m. Aufsatz dieser Kanon schon behandelt worden war, worüber sich Sld. aber ebenfalls ausschweigt!

Durch meine Ausführungen erst wurde Sld. ferner auf die bezüglichen Verordnungen der Diözesan- und Provinzialsynoden aufmerksam. Ich habe zahlreiche Bestimmungen ausserdeutscher und deutscher, namentlich auch rheinischer Synoden (S. 132 f.) aus dem

13. und 14. Jahrhundert angeführt und besonders noch 8 Zeilen (S. 130, 6) den ebenso wichtigen als scharfen Verordnungen der Kölner Synoden unter Erzb. Walram (1335) und Erzb. Friedrich III. (1371) über Residenzpflicht und Priesterweihe der Pfarrinhaber gewidmet. Sld. aber behauptet S. 355 glattweg, ich hätte mich „in der Fülle der gegen seine Vorbemerkungen gerichteten Ausführungen über den hochinteressanten (!) Inhalt dieser Synodalakten fast völlig (!) ausgeschwiegen." Da aber sogar ein wichtiges Zitat aus einer solchen Synode vorgeführt wurde und der Kürze wegen ein paar unwesentliche Worte durch Punkte ersetzt waren, nämlich „non pauci ... ecclesiarum rectores seu pastores etc." (was nach jeder lateinischen Grammatik „sehr viele" heisst) statt „non pauci, immo in multitudine copiosa, ecclesiarum rectores seu pastores" etc., so wirft er mir wenigstens wieder durch umständliche Gegenüberstellung (S. 365) des „lückenhaften Schäferschen Zitats und des betreffenden lückenlosen Textes" eine Fälschung (!) vor. Dabei ersetzt auch er unwesentliche Worte dieses Textes durch 3 Punkte. Mit dieser letzten Illustration der Sauerlandischen Methode wollen wir schliessen [1]).

Wir hätten nicht so viele Worte der Kritik verloren, wenn es sich um Sauerland allein handelte. Aber es lag die begründete Vermutung vor, dass man von gewisser Seite versuchen würde, diese Darstellungen Sauerlands als endgültige Ergebnisse auszurufen und seine früher schon gekennzeichnete Methode als die richtige auf den Schild zu erheben. Dem sollte und musste vorgebeugt werden.

III. Urkunden: Zeugen und Zeugenaussagen aus den Prozessakten über die Pfarrei Sigolsheim.

In den oben S. 35 [3] ff. erwähnten Prozessverhandlungen vor dem päpstlichen Auditor in Avignon wurden als Zeugen des Klägers Johann Nauern vernommen im Februar und März **1362:**

[1]) Seine vielfach burschikose oder persönliche Sprache wie z. B. S. 273 „Alter Narr," S. 308 „solcher Unsinn," S. 310 „unterschlagen," S. 309 „hineindichten," S. 278 „gläubig nachbeten," S. 299 „dreist und taktlos," S. 267 „ein zeitiger oder ehemaliger Theologe und Kirchenhistoriker" etc. übergehen wir. Ebenso wenn es Sld. S. 268 als eine Unrichtigkeit erklärt, dass ich von niederen Weihen spreche, während er selbst in den *Lothring. Geschichtsquellen* I S. IV, II, S. X trotz der wiederholten Erwähnung der ordines minores des Heinrich Dauphin diesen als „— ohne irgend eine höhere oder niedere Weihe" hinstellte etc.

1. Henricus episc. Rossensis[1]), etatis 40 annorum (Collect. 424 f. 65 und 128 ss.); 2. Michael Petri, can. ecclesie s. Salvatoris Metensis, etatis 28 annorum (f. 70); 3. Nicolaus dictus Mirssin, can. Tullen., etatis 36 ann. (f. 71); 4. Johannes ad Aureum Circulum[2]) de Wormacia, bacalarius in decr., etatis 25 ann. (f. 72); 5. Henricus de Basilea, presb. vicarius chori ecclesie Basilien, etatis 30 ann. (f. 73); 6. Hugo dictus Spanner, can. ecclesie s. Thome Argentin.[3]) etatis 40 ann. (f. 76); 7. mag. Rudolphus de Mulnhen, in Rom. curia procurator (f. 79); 8. Johannes Lamprech[t] de Chenheim, can. Frisingen., etatis 30 ann. (f. 82 v); 9. Johannes [de] Toffingen, rector ecclesie in Druhpersheim[4]) Argentin. dioc., 28 ann. (f. 87), u. a. *(französische Zeugen). Die wichtigeren Zeugenvernehmungen fanden im Dezember 1362* (f. 108) *vor dem päpstlichen Auditor Peter de Sortenaco zu Avignon statt. Als erster Zeuge wurde damals vernommen* Petrus Berardi de Tulle etatis 25 annorum. *Seine Aussagen sind irrevelant, ebenso die des 2. Zeugen* Henricus Wernherii Fabri diaconus, etatis 30 ann. (f. 110v). *Von Wert ist die Aussage des 3. Zeugen:*

(f. 112) Nicholaus de Kerspart[5]) Basilien. dioc. *Nach* f. 114 prope villam in Syolzheim originaliter natus et nutritus. *Jetzt ist er Kannoikus von S. Deodat in der Touler Diözese,* etatis 26 ann..., dixit, quod ipse vidit et audivit continue, quod ibi moratur etiam continue in eadem ecclesia unus presbyter, qui curam animarum regit et gubernat et hoc in defectu rectoris illius parochie pro tempore, quando ipsum rectorem abesse a dicta ecclesia contigit. Quiquidem presbiter ecclesiastica sacramenta parochianis predictis, dum adest necessitas, et demum omnia alia facit, dixit, exercet et ministrat, que uni presbitero curato curam animarum habenti incubunt facienda...

Derselbe Zeuge bekundet (f. 114): quod ipse vidit et audivit

[1]) Ein sonst unbekannter Bischof einer dalmatinischen (?) Stadt Porto Rose (?) Er war Weihbischof von Strassburg, vgl. Eubel, *Hierarch.* II p. 304.

[2]) Wahrscheinlich das Haus zum Goldenen Rade gemeint: Boos, *Worms. Urkb.* II S. 917.

[3]) Er war von Maurmünster im Kreis Zabern, vgl. *Strassb. Urkb.* V. S. 368, 25 ff.

[4]) Doch wohl Truchtersheim nw. Strassburg gemeint.

[5]) Soll wohl Keisersberg heissen.

quod archidiaconus de Flaslanden (Flachslanden s. w. Mülhausen) dictam parochialem ecclesiam per se aut per decanum ecclesie de Keiserperg, cui idem archidiaconus in illa parte interdum commisit vices suas, visitavit et... visitari fecit, tamen si idem archidiaconus hoc faciebat nomine suo proprio aut nomine episcopi Basilien., penitus dixit se ignorare.

Derselbe Zeuge bekundet (f. 114 v): quod episcopus Basiliensis, qui nunc est, facit et celebrat sacros ordines et celebravit continue a tempore, quo fuit episcopus Basilien. in quattuor temporibus anni, et tamen si ipse Johannes de Preya non fuit nec sic promotus ad sacerdotii ordinem, quod minime se scire dixit per ipsum Johannem, stetit quominus fuisset promotus ad ordinem sacerdotii seu presbiteratus, in quantum vellet se promoveri; dixit etiam quod a 5 annis prolapsis citra dictus Johannes de Parreya non fuit ausus intrare civitatem Basilien. pro eo, quod inibi habet inimicos capitales. Interrogatus, qui sunt illi inimici capitales, dixit quod dominus de Bolwick[1]) et domini dicti Vourhuser.

... dixit se tantum scire..., quod 10 anni sunt elapsi vel circa, quod presentatio dicte parochialis ecclesie spectabat et pertinebat ad dominos de Rappelsteym, nunc vero spectat ad dominum Fredericum militem de Parreya, fratrem dicti Johannis de Parreya. Interrogatus, quo vel qualiter fuit huiusmodi presentatio a dominis de Rapelsteym in dominum Fredericum de Parreya predictum trasportata dixit, quod quedam domicella de genere dominorum de Rappelsteym contraxit matrimonium cum quodam domino de Preya et quod hiusmodi contractus pretextu prefati domini de Rappelsteym dederunt in dotem et pro dote ipsius domicelle domino de Parreya, marito suo, patronatum eiusdem ecclesie et ius prepresentandi ad eandem parrochialem ecclesiam, et quod ad ipsum dominum Fredericum patronatum dicte ecclesie et ius presentandi ad eam rectorum modo premisso pervenit et ipsum patronatum ac dictum ius presentandi possedit a 10 annis citra vel quasi et de presenti possidet pacifice et quiete et ita fuit et publicum et notorium ac manifestum in partibus illis inter plures... Interrogatus idem testis, si vidit dictum dominum Fredericum de Perreya

[1]) Vielleicht Bollwilr gemeint.

in possessione iuris presen tandi rectorem ad eandem ecclesiam, dixit se vidisse dominum Fredericum memoratum vel gentes suas, que recipiebant vina et blada et alios redditus ipsius ecclesie, ut et tanquam patronus eiusdem ecclesie et adhuc recipit palam et publice.

4. *Zeuge* (f. 116): d. Gerardus de Fulleyo, canonicus s. Deodati de s. Deodato Tullen. dioc., etatis 30 annorum dixit, quod verum est, quod Johannes de Parreya fuit et est rector dicte parrochialis ecclesie et ita dicitur publice et notorie inter omnes de partibus illis.

5. *Zeuge* (f. 118) d. Nicholaus de Vallemasonis,[1]) presb. Basilien. dioc. etatis 40 ann., *bekundet* ... vidit, quod episc. Basiliensis visitavit plures ecclesias sue diocesis ... quod episcopus Basilien. quandoque bis vel ter et quandoque quater in anno celebravit et celebrare consuevit sacros ordines in civitate Basiliensi vel alibi in ecclesiis collegiatis sue diocesis et ipse testis recepit omnes sacros ordines a dicto episcopo Basilien.

Derselbe bekundet (f. 119) quod iam sint 15 anni vel circa, quod in Bisuntia erat unus archiepiscopus, qui dioc. Basiliens. visitare voluit, a qua quidem visitatione ipse testis, qui, ut asseruit, beneficium in eadem diocesi obtinebat, unacum quibusdam aliis eiusdem diocesis beneficiatis usque ad numerum 25 ad sedem Apost. appellaverunt et postmodum eidem appellationi renuntiaverunt et concordiam cum dicto archiepiscopo ad eo, quod non visitaret beneficia eorum, fecerunt in certa quantitate marcharum argenti ... et nichilominus illico post predicta plures ecclesias dicte Basilien. dioc. visitavit ipse archiepiscopus.

6. *Zeuge* (f. 119 v) mag. Ulricus Voltzonis, clericus in Rom. curia procurator, etatis 30 ann. dixit ..., quod fuit in dicto loco de Sigoltzeim.

7. *Zeuge* (f. 121 v) d. Waltherus de Amantia, canonicus Treuerensis [2]) (*belanglos*).

8. *Zeuge* (f. 123 v) d. Goczo de Grostem,[3]) can. ecclesie s. Petri Argentin., *bekundet* ... *dass er in der Pfarrkirche von Sigolzheim öfters gewesen sei* ... quod dicitur publice in partibus illis,

---

[1]) D. h. Masmünster im Kreis Thann.

[2]) Ueber Walther von Amance vgl. Sauerland, *Rhein. Urk.* IV S. 337.

[3]) Göz aus dem Edelgeschlecht der Ritter von Grossstein, wurde später Propst von Jung s. Peter in Strassburg. *Strassb. Urkb.* V S. 10, 80.

quod sunt in illis partibus 2 fratres, qui cognominantur de Perreya videl. unus, qui est cantor ecclesie s. Deodati de S. Deodato Tullen. dioc., et alter, qui tenet ecclesiam predictam ...; qui quidem fratres non sunt presbiteri nec in sacris ordinibus constituti, sed sunt homines valde seculares et continue vadunt in armis publice, et de hiis est publica vox et fama in partibus inter illos, qui de dictis fratribus habuerunt et habent notitiam.

9. *Zeuge* (f. 124) Hugo viceplebanus in Villa Walf[1]) Argentin. dioc. *bekundet*: quod vidit Johannem de Perreya in habitu laicali et in armis multociens et quod fuit et est notorium in partibus illis ..., quod non fuit nec est presbiter, vidit etiam quod aliqui amici sui mandabant litteras sibi secretas, quod nunquam scribebant nec scribunt nisi ut Johanni de Perreya simpliciter et vidit ipsum pluribus vicibus in habitu seculari et portantem magnam barbam et longam ..., nunquam vidit ipsum in tonsura nec in habitu presbiterali.

10. *Zeuge:* d. Fredericus de Vodio, can. Tullen. (*belanglos*).

Im Jahre 1363 fanden keine Zeugenvernehmungen statt. Als cursores pape *zur Citation der Zeugen werden genannt* f. 19 ss. Stephanus Squarci (Schwarz), f. 106 etc. Arnaldus de Bosco und f. 104 ss. Petrus Britonis. *Der letztere bekundet am 31. Jan. 1364 vor dem päpstlichen Auditor unseres Prozesses, dass er* peremptorie *zitiert habe die* dom. Henricus de Hoynsteyn,[2]) can. Basilien., d. Johannes Anselmi, rector ecclesie parochialis in Kestenholtz[3]) Argentin. dioc., d. Gerhardus prepositus et (!) canonicus ecclesie collegiate s. Deodati de s. Deodato Tullen. dioc. testes Avinione personaliter reperti. f. 128 ss. *werden die Verhandlungen bezw. Zeugenaussagen im April vor dem päpstlichen Auditor im April 1364 mitgeteilt:*

Attestationes ... quorundam testium pro parte discreti viri Johannis Nauern, asserentis se rectorem parochialis ecclesie in Sigoltsheyn Basil. dioc., coram ven. et circumspecto viro domino Petro de Sortenaco, leg. dr. decano ecclesie s. Felicis de

[1]) Walf im elsass. Kreis Erstein.

[2]) Vgl. Wackernagel, *Baseler Urkb.* IV 343 von 1370.

[3]) Kestenholz bei Schlettstadt. Der genannte hiess Johann, Sohn des Vogtes Enselin. Er wird 1372 als angesehener Mann „der alte Kirchherr von Kestenholz" genannt: *Strassb. Urkb.* V S. 799 No. 1039.

Carramano Tholos. dioc., pape capellano commensali et ipsius Sacri Palatii causarum ac cause et partibus infrascriptis a ... papa auditore specialiter deputato.

1. *Zeuge:* d. Henricus D. gr. episc. Rossensis[1]) etatis 40 ann. *bekundet, dass er mehrere male in der gen. Pfarrkirche gewesen sei, ferner* quod in medio mensis Januarii 1364, dum idem testis veniret de partibus Basilien. ad Roman. curiam et transitum faceret per civitatem Basiliensem, contigit, quod ... dominus Johannes vicarius et procurator dicti Johannis de Perreya..., cum quo domino Johanne idem testis fuit pluries in domo sua et alibi fuit hospitatus cum teste loquente in civitate predicta in eadem domo pernoctando ibidem per unam noctem, et dum iidem, testis loquens et dominus Johannes vicarius, haberent inter se colloquium de dicto Johanne de Perreya et peteret idem testis..., an ille domicellus, loquendo de dicto Johanne de Perreya, esset adhuc promotus ad ordines sacros,... respondit..., licet idem dominus Johannes vicarius eidem Johanni de Perreya fructus et redditus dicte ecclesie parochialis in Sygoltzheim quolibet anno portaret, tamen idem Johannes de Perreya nondum erat nec curabat ad sacros ordines promoveri.

... idem dominus Johannes vicarius dixit pluries eidem testi loquenti, quod dictus Johannes de Perreya nunquam vidit ipsam parochialem ecclesiam, licet bene recipiat de ea et eius fructibus quolibet anno 100 marchas argenti ... ipsemet testis a dicto tempore, quo fuit idem Johannes de Perreya rector illius ecclesie, celebravit ibidem, ut credit, magis quam vicesies Ordines Sacros ex parte domini episcopi Basiliensis tam in civitate quam in dioc. Basiliensi.

2. *Zeuge* (f. 131) Henricus de Hoynsteyn can. ecclesie Basilien. etatis 28 ann. *giebt keine wichtige Aussage.*

3. *Zeuge:* dominus Gerardus, prepositus et canonicus ecclesie collegiate s. Deodati de s. Deodato Tullen, dioc. etatis 50 annorum vel circa testis pro parte Johannis Nauern, *desgl.*

4. *Zeuge* (f. 136ᵛ): dominus Johannes Anselmi, rector ecclesie parochialis in Kestenholtz Argentin. dioc., etatis 40 annorum testis pro parte Johannis Nauern, *ebenfalls unwichtig.*

Von Seiten des verklagten Scholasters Johann von Parroy sind anscheinend keine Zeugen in den Verhandlungen zu Avignon aufgetreten.

[1]) Vgl. oben zum Zeugen No. 1.

Inventarium instrumentorum camerae apostolicae.

Verzeichnis der Schuldurkunden des päpstlichen Kammerarchivs aus der Zeit Urbans V.

Von EMIL GOELLER

Welche Bedeutung dem Pontifikate Urbans V. auf dem Gebiete des päpstlichen Urkunden- und Registerwesens zukommt, hat zum ersten Mal Denifle klar und übersichtlich gezeigt [1]), dessen Forschungen durch eine Reihe von Einzelstudien verschiedener Gelehrter noch in der folgenden Zeit ergänzt worden sind [2]). Schon im Herbste 1366 trug sich der Papst ernsthaft mit dem Gedanken, nach Rom zu ziehen. Im Frühjahr 1367 trat er bekanntlich die Reise an. Ein Teil der Beamten blieb vorläufig in Avignon für die Verwaltung zurück, um dort die Geschäfte weiter zu führen, so dass sich von selbst das Bedürfnis ergab, einen Teil des Urkunden- und Registermaterials in Abschriften zu besitzen. „So wurden vom Ende des Jahres 1366 an durch mehrere päpstliche Skriptoren oder unter deren Leitung die alten Registerbände abgeschrieben, nachdem der Skriptor Johannes Rosseti ein Inventar derselben angefertigt hatte. Die Kopien sollten mit nach Rom genommen werden, während die Originale in Avignon verblieben. Auch zahlreiche Register der Obligationen und Quittungen des Kameralarchivs wurden unter

[1]) Archiv f. Literatur u. Kirchengesch. II (Die päpstl. Registerbände des 13. Jahrhunderts und das Inventar derselben vom Jahre 1339) S. 30 f. u. S. 38 ff.

[2]) Vgl. Tangl. Die päpstl. Register von Benedikt XII. bis Gregor XI. (Festgabe für Büdinger) Innsbruck 1898. Tomaseth, Die Register und Sekretäre Urbans V. und Gregors XI. MIÖG, XIX S. 417 ff.

Leitung der Kleriker der Camera abgeschrieben zu dem Zwecke, je ein Exemplar mit nach Rom zu nehmen; daher kommt es, dass so viele dieser Register doppelt, ja dreifach vorhanden sind" [1]). Dem gleichen Umstande ist es wohl zuzuschreiben, dass daneben noch andere Abschriften gemacht wurden und dass der Papst von den Urkunden, die er selbst nicht mitnehmen wollte, Inventare aufstellen liess. Sehen wir ab von dem grossen Inventar der avignonesischen päpstlichen Bibliothek vom Jahre 1369, das auch ein Verzeichnis der päpstlichen Register seit Innocenz III. enthielt und vollständig von P. Ehrle publiziert worden ist, [2]) so sind hauptsächlich drei grosse Verzeichnisse zu nennen:

1. Das Inventar des päpstlichen Archivs vom Jahre 1366. Nachdem bereits der ehemalige Rektor des Herzogtums Spoleto, Johannes de Amelio, im Jahre 1339 ein partielles Urkundeninventar hergestellt und ein anderes, das sich auf alle Archivalien bezog, die damals im Schatze von Assisi noch vorhanden waren, durch die beiden Thesaurare von Spoleto und der Mark hatte anfertigen lassen, gab der päpstliche Kamerar Erzbischof Arnaldus von Auch im Jahre 1366 bestimmten Skriptoren [3]) den Auftrag, ein neues umfassendes Inventar aufzustellen. Ueber die Geschichte dieses äusserst wertvollen Verzeichnisses, das Muratori [4]) nach einem Kodex des Modeneser Staatsarchivs publiziert und Samaran [5]) bezüglich seiner handschriftlichen Ueberlieferung eingehend besprochen hat, veröffentlichte soeben Otto in den Quellen und Forschungen des Pr. hist. Instituts (Bd. X) eine umfassende und abschliessende Studie, indem er zugleich festzustellen suchte, welche von den daselbst genannten Urkunden noch heute im Vatikanischen Archiv vorhanden sind [6]). Von einem Neudruck konnte trotz der wenig kritischen

[1]) Kirsch, Die Rückkehr der Päpste Urban V. und Gregor XI. von Avignon nach Rom (Paderborn 1898) S. 13. Vgl. auch Denifle l. c. S. 40: „Qui quidem libri fuerunt copiati ad portandum Rome, dum dominus noster papa ibidem accedet„ (aus I. E. 324 f. 28).

[2]) „Historia bibliothecae Romanorum pontificum tum Bonifatianae tum Avinionensis I (Romae 1890)" S. 274 ff.

[3]) Siehe unten S. 67 Anm. 2.

[4]) Antiquitates VI 75 ff

[5]) Mélanges d'archéologie et d'histoire XXII (1902), S. 379 f.

[6]) Das Avignonenser Inventar des päpstlichen Archivs vom Jahre 1366 und

Ausgabe Muratoris [1]) dabei abgesehen werden. Arnald von Auch hat das ihm vorliegende Material sachlich geordnet. Otto kennzeichnet den Inhalt des Inventars in folgender Weise: „Auf die römischen Kaiser und Könige folgt der Orient mit Konstantinopel und Armenien, sodann Sizilien, Aragon, Kastilien und Portugal, Ungarn und Frankreich. Hieran reiht sich ein Abschnitt über Avignon und Venaissin, ein solcher über Zensusgelder, die der Kurie aus Frankreich, England, Polen und Italien zuflossen, und je ein Abschnitt über Bologna, Ferrara, die Lombardei nebst der Mark Ancona. Den Schluss bildet eine Rubrik „Diversa," unter der die verschiedenartigsten Dinge vereinigt sind: Prozesse gegen die Colonna und gegen Ludwig den Bayern, Ernennungen von Reichsvikaren, endlich Bullen Coelestins V. und anderer Päpste" [2]).

2. Ein nach Ländern, Provinzen und Diözesen geordnetes Verzeichnis, das zum Inhalt hat „omnes obligationes recepte pro camera apostolica per d. Johannem Palaisini [3]) condam notarium dicte camere ex quacunque causa, exceptis communibus servitiis, necnon quecunque alie obligationes ad dictam cameram pertinentes, que tam per libros dicte camere quam per notas quoruncunque aliorum notariorum receptas recolligi potuerunt et hoc a primo anno fel. rec. d. Clementis pape VI usque ad mensem maii anni quinti d. pape Urbani pontificatus sui anni quinti." Eine Be-

die Privilegiensammlungen des Fieschi und des Platina. Diesem sind obige Angaben entnommen. Vgl. auch Denifle l. c. S. 41 und die übrige von Otto angeführte Literatur.

[1]) Antiquitates VI 75 ff.

[2]) Nachdem schon Denifle l. c. S. 41 auf einzelne Stellen bezüglich der Zusammenstellung dieses Inventars in I. E. 316 f. 136 und 324 f. 44 v. u. 55 hingewiesen, hätte man wünschen mögen, dass Otto diese Rechnungen für seine Arbeit herangezogen hätte. So erfahren wir beispielsweise aus I. E. 316 f. 136, dass die Schreiber am 31. August 1366 mit ihrer Arbeit begonnen haben. Die Namen dieser Schreiber, die Otto nicht kennt, ergibt eine Stelle vom 27. Okt. 1366 (ebd. fol. 157 v. Vgl. auch f. 142 v.): „Jacobus de Sirano, licenciatus in decretis, can. Narbonen. et Johannes Carrerie ac Johannes Rosseti et Johannes Lardati, scriptores d. n. pape, facientes inventarium privilegiorum et registrorum ac litterarum Romane ecclesie." Vgl. auch die Pergamentrechnung I. E. 321 f. 128. Ebd. f. 115 ist unter dem 9. April 1367 die Rede von den Scriptores „qui nuper fecerunt inventarium."

[3]) Ueber ihn vgl. Röm. Quartalschrift XIX (1905) S. 81.

schreibung dieses Pergamentregisters habe ich bereits an anderer Stelle gegeben [1]).

3. Ein Inventar päpstlicher Kammerurkunden. Bei der Beschreibung des Kodex Arm. XXXV Nr. 9. verweist Otto auch auf eine Notiz [2]) des bekannten päpstlichen Archivkustos Marini, in dem er bemerkt: Seinen Schriftzügen begegnen wir auch auf dem ersten der beiden später eingelegten Vorlegeblätter wo er auf ein anderes altes Inventar verweist, das höchstwahrscheinlich ebenfalls auf Arnold von Auch zurückgeht, indessen nur solche Urkunden registriert, die eine vorübergehende Verpflichtung der Kurie gegenüber begründeten, also Schuldurkunden und dgl." Er meint damit Cod. Arm. XXXV Nr. 140, den bereits Haller [3]) und Rieder [4]) benützt haben, der aber im einzelnen von der Forschung bisher übersehen wurde.

Die Handschrift, ein Pergamentband mit Quartformat, trägt die alte Signatur D. p. m. Nr. 213 und enthält 32 Blätter, wovon 31 beschrieben sind. Auf dem Vorsteckblatt findet sich eine kurze Skizzierung des Inhaltes, wohl von einer Hand des 18. Jahrhunderts. Auf fol. 1 steht die Nummer 33 und von anderer Hand Nr. 2592. Der Schriftcharakter weist auf die Zeit Urbans V., die Foliierung rührt von der Hand des Schreibers her, der das Ganze geschrieben. Nur selten finden sich Nachträge und Korrekturen von anderer Hand.

Der Inhalt wird durch folgende Ueberschrift gekennzeichnet: „Littere obligatorie de mutuis retroactis temporibus factis per summos pontifices pluribus personis diversarum nationum ac debitis cameram apostolicam tangentibus, prout in titulis in presenti libro descriptis continetur." Dieser Teil reicht von fol. 1-27 v. Darauf folgen „mutua facta de mandato sancte memorie domini Clementis pape VI de pecuniis camere apostolice" f. 28-30.

Wie schon die Ueberschriften zeigen, enthält dieses Inventar

[1]) Götting. Gel.-Anz. 1904 Nr. 10 S. 786. Eine andere Handschr. habe ich in Röm. Quartalschr. 1905 S. 82 angeführt. Vgl. hierzu die Angaben über ein weiteres Inventar der Urkunden des I. Palaysini in Gött. Gel.-Anz. l. c., S. 786 f.

[2]) Aliud vetus inventarium archivi extat in hoc pluteo S. 146.

[3]) Papsttum und Kirchenreform I (Berlin 1903) S. 138.

[4]) Römische Quellen zur Konstanzer Bistumsgeschichte. 1305-1378 (Innsbruck 1908) S. 630 Anm. 3.

vornehmlich Obligationen bzw. Instrumente, die die Guthaben des hl. Stuhles in den einzelnen Ländern betrafen, mochte es sich nun um direkte Anleihen oder um solche Summen handeln, die auf Grund irgend eines Finanztitels an die apostolische Kammer noch zu entrichten waren. Hauptsächlich kommen in Betracht: Zehnt- und Censusschulden, Forderungen aus Prokurationen und Annaten, Vermächtnissen, Spolien und Interkalarfrüchten. Servitiengelder werden nicht genannt [1]). Neben den Obligationsinstrumenten, die die Verpflichtung, und den Rekognitionsurkunden, die die Anerkennung des Guthabens seitens der Schuldner des hl. Stuhles in sich schliessen, stossen wir auch auf solche Instrumente, die auf eine Aufforderung zur Zahlung bzw. Einziehung der Gelder sich beziehen; sehr häufig sind die Prorogationen, die die Verlängerung der Zahlungstermine betreffen. Wir haben es also, kurz gesagt, mit einem nach Ländern geordneten Verzeichnis von Schuldurkunden zu tun, die sich über die Zeit von 1284-1362 erstrecken. Inwieweit dieselben zur Zeit Urbans V. ausgelöst waren, wäre von Fall zu Fall auf Grund der vatikanischen Kammerarchivalien festzustellen. Dass es sich dabei um u n a u s g e l ö s t e Schuldurkunden handelte, wie Haller meinte,[2]) ist irrig. So wissen wir beispielsweise, dass, um einen der Hauptposten zu nennen, der Vicomte von Lomagne tatsächlich die Hälfte der ihm aus den Kreuzzugsgeldern von Clemens V. überlassenen Summe im Betrage von 150000 Goldgulden nach langem Hin- und Herzögern an die Kammer entrichtet hat,[3]) dass ferner, um ein deutsches Beispiel zu nennen, die Forderungen der Kammer bei dem Erzstuhl zu Mainz, worüber verschiedene Urkunden handeln, zum Teil eingelöst worden sind [4]). Daraus ergibt sich, dass die Herstellung des Inventars nicht bloss auf finanzielle Ge-

[1]) Vgl. hiezu auch die Inhaltsangabe in Cod. Arm. 35 Nr. 23, oben S. 67, wo es ebenfalls heisst: „exceptis communibus servitiis." Hierüber konnte man sich am besten aus den Solutionsregistern orientieren.

[2]) L. c. S. 138.

[3]) Belege hierfür in meiner demnächst zur Ausgabe gelangenden Publikation über die Einnahmen der Kammer unter Johann XXII. (Vat. Quellen zur Gesch. der päpstl. Hof- u. Finanzverwaltung 1316-1378). Die Zahlung des Vicomte von Lomagne erfolgte 1322 Okt. 10 (l. c. S. 579 ff.).

[4]) Es handelte sich hier um die Früchte während der Vakanz in der Höhe von 30000 Goldgulden. Vgl. F. Herrmann, Die Mainzer Servitien-Zahlungen (Sonderabdruck aus dem Archiv f. Hess. Gesch.) S. 10.

sichtspunkte zurückzuführen ist, sondern dass dabei auch archivalische Interessen mitspielten. Der Papst wollte, worauf auch die übrigen Inventare hinweisen, Zusammenstellungen der wichtigsten Urkunden des damaligen Archivs besitzen.

Leider ist es mir nicht gelungen, aus den Kammerrechnungen eine archivalische Notiz über den genauen Zeitpunkt der Niederschrift aufzufinden, wie das beim Inventar von 1366 der Fall ist. Man wird aber nicht fehlgehen, anzunehmen, dass sie, wie auch Haller und Otto hervorheben, in die Zeit Urbans V. anzusetzen ist und im Auftrag des damaligen Kamerars Erzbischofs Arnald von Auch erfolgte. Darauf weist nicht bloss im allgemeinen die Tatsache der Inventarisierungstätigkeit Urbans V. in jener Zeit überhaupt, sondern auch die Beobachtung, dass das Verzeichnis kurz vor dem Todestag Innocenz' VI. abschliesst [1].

Es will scheinen, dass die vorliegende Handschrift nicht die Originalzusammenstellung, sondern eine Abschrift darstellt, da sie mancherlei Fehler und Lücken enthält. Diese könnten aber wohl auch darauf zurückzuführen sein, dass die kurzen Aufzeichnungen sich ähnlich wie beim Inventar von 1366 an die Regesten auf der Rückseite der Originale, wie man aus einer Vergleichung mit den noch vorhandenen Instrumenten des Vat. Archivs ersehen kann, anlehnen und zum Teil wörtlich kopiert sind. Die dort angefügten Nummern sind auch im Inventar beibehalten worden. Wie der Schriftcharakter lehrt, sind diese Dorsualregesten von einer späteren Hand als der des Schreibers, wohl nicht lange vor Aufstellung des Inventars selbst gemacht worden.

Von den im Inventar verzeichneten Urkunden ist, wie wir aus den Indices des Archivs und den Registerpublikationen Mollats und Vidals ersehen, die auch die Urkunden des Engelsburgsarchivs und des

[1]) 1362 Aug. 9. S. unten S. 105. In diesem Zusammenhang sei auf ein anderes Pergamentregister hingewiesen, das im Jahre 1360 schliesst, aber unter Urban V. geschrieben wurde. Es ist dies der an Cod. Arch. Vat. Obl. 6 unmittelbar sich anschliessende und in Röm. Quartalschr. 1905 S. 100 besprochene Pergamentband Cod. Bibl. Vat. Borghese 125. Er enthält Obligationen von 1344 Nov. 17-1360 Jan. 14. Hierüber vgl. nun folgende Stelle in I. E. 321 f. 123 (1366 Mai 5): "Item d. Mauritio de Barda, qui similiter fecit copiari unum alium librum obligationum prelatorum de annis 1344 usque ad diem 14 mensis ianuarii 1360; in quo libro secundum computum suum fuerunt scripta et copiata tabula inclusa, 368 folia ".

Fonds der Instrumenta miscellanea für ihre Ausgabe herangezogen haben, nur noch ein geringer Teil vorhanden. Von einer Identifizierung der einzelnen Stücke konnte deshalb abgesehen werden, da das Ergebnis nicht im Verhältnis zu dem für diese Arbeit nötigen Zeitaufwand stände, abgesehen davon, dass die vorhandenen Stücke, die in den beiden erwähnten Archivbeständen zerstreut liegen, uns mit der Vervollständigung der französischen Registerpublikationen nach einigen Jahren bekannt sein werden. Aus den gleichen Gründen habe ich von einer sachlichen Kommentierung des Inhalts der einzelnen Urkunden, die unter Heranziehung der gedruckten und ungedrukten Register, vor allem aber der Kammerrechnungen für die meisten Stücke hätte leicht gegeben werden können, abgesehen.

De Francia. Et primo de regibus et eorum liberis.

Littere obligatorie de mutuis retroactis temporibus factis per summos pontifices pluribus personis diversarum nationum ac debitis cameram apostolicam tangentibus, prout in titulis in presenti libro descriptis continetur.

1. Et primo quedam littera, in qua continetur, quod dominus Philippus rex Francorum confessus fuit se recepisse de decimis regni Francie, videlicet de provinciis Remensi 50 580 libr., de Rothomagensi 28 054 libr., de Senonensi 32 872 libr., de Bituricensi 19 933 libr., de Turonensi 8000 libr., de Lugdunensi provinciis 8941 libr., de Burdegalensi et Auxitana 15 241 libr., de Narbonensi 19 588 libr., de quibus tradidit domino pape 81 250 libr. Quibus deductis restat, quod ipse dominus rex confessus fuit se debere ecclesie Romane 101 958 libr. Tur. Datum apud Vincen(nas) die dominica ante festum omnium sanctorum anno domini millesimo trecentesimo decimo octavo.

2. Item quedam littera, in qua continetur, quod dominus Philippus rex Francorum confitetur se debere domino Clementi pape VI. 50 000 florenos de Florentia. Datum in Turre pontis Avinion. anno domini 1343 die 7 mensis septembris.

3. Item quedam alia littera recognitionis 20 000 florenorum et 7500 scudatorum mutuatorum domino duci Normandie mutuo receptorum a domino Clemente papa VI. Datum a Chartreuse au Borz Ogier anno domini 1345 die 19 mensis ianuarii.

4. Item quo[d]dam procuratorium domini Philippi regis Francorum ad recipiendum mutuo a domino Clemente papa VI. 330 000

florenos[1]). Datum apud Sanctam Gemam anno domini 1346 et die 27 mensis aprilis.

5. (*f. 1* v) Item aliud instrumentum procuratorii domini Philippi regis Francorum, in quo constituit certos procuratores ad petendum dilationem de 330 000 flor. per dictum dominum regem debitis domino Clementi pape VI. et eius camere. Datum apud Montellum iuxta pontem sancte Maxentie a. d. 1347 et die 7 mensis aprilis.

6. Item quedam littera approbationis domini Philippi regis Francie de 100 000 flor auri, mutuatis domino duci Normandie, eius filio, per dictum dominum nostrum Clementem papam VI. Datum au Mauboisson lez Pontoise a. d. 1347 die 12 mensis aprilis.

7. Item alia littera sigillo parvo domini Johannis, filii regis Francie, sigillata, in qua recognoscit, quod ipse recepit mutuo a domino Clemente papa VI. et ecclesia Romana 12 000 flor. de Florentia. Datum a Roquemaure die prima mensis ianuarii a. d. 1347.

8. Item unum instrumentum debiti 100 000 florenorum receptorum a camera apostolica nomine domini Johannis primogeniti et locumtenentis domini Philippi regis Francorum, quod debitum fuit confessatum coram auditore camere apostolice, ut in forma. Data dicte confessionis et iudicati Avinione et tempore domini Clementis pape VI. a. d. 1348 et die ultima mensis martii.

9. Item alia littera sigillo domini Philippi regis Francorum sigillata continens, quod ipse dominus rex recepit mutuo a domino Clemente papa VI. 330 000 florenorum certis terminis solvendorum[2]) et supplicavit de prorogatione certi termini. Datum apud Rabardoriam a. d. millesimo trecentesimo (*f. 2*) quadragesimo octavo die 14 mensis maii.

10. Item aliud instrumentum procuratorii ad prorogandum terminum domino Philippo regi Francorum de 330 000 flor. auri, in quibus idem dominus rex domino nostro pape et sedi apostolice tenebatur ex mutuo. Datum apud Montellum iuxta pontem sancte Maxentie 9 die aprilis a. d. 1350.

11. Item aliud instrumentum seu littera domini Johannis [regis] Francorum continens promissiones et modos levandi tricesimam auctoritate apostolica a clero regni Francie et assignandi pecuniam camere apostolice in solutionem et deductionem pro rata eorum, in quibus idem rex tenebatur eidem camere ex mutuo facto domino Philippo patri suo per dominum Clementem papam VI. Datum Parisius die 6 maii a. d. 1351.

[1]) Folgt unterstrichen: per dictum dominum regem debitos.
[2]) solvendis Ms.

12. Item alia littera bullata bulla domini pape, in qua datur potestas recipiendi decimam a rege Francie et qualiter habent uti domini cardinales Sabinensis et Benedictus, dando licentiam domino Philippo regi Francorum, quatenus de pecunia decime levate pro subsidio Terre sancte possit deducere 100 000 libr. Tur., quas ipse rex Francie mutuaverat domino pape Martino. Datum *[1]) pontificatus domini Nicolay pape IIII. anno tertio.

13. Item unum instrumentum obligationis de 330 000 flor. factum coram domino Johanne Maurelli, auditore camere apostolice, per procuratorem domini regis Francie. Datum Avinione a. d. 1346, die 28 (?)[2]) mensis maii.

(*f. 2*v) De diversis obligationibus dicti regni.

1. Et primo instrumentum obligationis archidiaconi de Lineyo in ecclesia Tullensi et quorumdam aliorum se obligantium ad solvendum restam debitam camere apostolice de maiori summa hic expressa, de qua facta fuerat compositio cum camera pro spoliis episcopi Tullensis deffuncti. Datum Lugduni a. d. 1306 die 4 mensis maii.

2. Item alia littera bullata bulla ordinis sancti Johannis Jerosolimitani, in qua continetur, qualiter frater Johannes de Laoditia procurator et procuratorio nomine religiosi viri fratris Fulconis de Villaretio, magistri domus hospitalis sancti Johannis Jerosolimitani, recepit mutuo a reverendo patre domino P. episcopo Ruthenensi, sedis apostolice legato, 5500 flor. auri. Datum Rodi anno a nativitate domini 1313, die 2 mensis iunii.

3. Item aliud instrumentum continens, qualiter dictus frater Johannes de Laodicia, prior hospitalis sancti Johannis Jerosolimitani, locumtenens dicti domini Fulconis de Villareto magistri dicti hospitalis in preceptoria Cipri habens ab eodem magistro et conventu potestatem recipiendi mutuum usque ad summam 12 000 florenorum, qui frater Johannes recognovit se recepisse mutuo a domino episcopo Ruthenensi, apostolice sedis in regno Chipri legato, 5500 flor. auri, quos promisit dicto legato vel eius procuratori in regno Cipri vel in villa Montispessulani seu Nemausi infra mensem octobris tunc sequentem sub certa pena integraliter solvere. Continetur etiam in dicto

---

[1]) Hier wie an den übrigen mit * versehenen Stellen findet sich eine Lücke im Manuskript.

[2]) 33 Ms.

instrumento potestas per magistrum dicto priori concessa. Actum Nicossie a. d. 1312 die 22 (*f. 3*) decembris pontificatus domini Clementis pape V. anno VIII.

4. Item aliud instrumentum publicum debiti continens, quod dictus dominus Petrus episcopus Ruthenensis, apostolice sedis legatus, mutuavit procuratori hospitalis et conventus sancti Johannis Jerosolimitani ad hoc potestatem habenti 5000 florenorum solvendorum sibi vel suis ultra mare certis diebus et locis in dicto instrumento expressis ipso domino episcopo pro se et sua Ruthenen. ecclesia stipulante. Datum Nicossie a. d. 1312 die 22 mensis decembris pontificatus domini Clementis pape V. anno VIII.

Forte istud instrumentum debiti pertinet ad cameram apostolicam, quia ille episcopus erat legatus in partibus cismarinis et erat de pecunia camere, vel eius bona fuerunt reservata.

5. Item aliud instrumentum obligationis continens, quod archidiaconus de Lineyo in ecclesia Tullensi, electus ad ecclesiam Meten., se obligavit camere apostolice pro communi servitio dicte ecclesie Metensis in 1400 libr. Tur. Datum Avinione a. d. 1318 die 6 iunii.

6. Item aliud instrumentum, qualiter dominus Arnaldus episcopus Sabinensis domino Johanni pape XXII. legavit in suo testamento debitum, quod eidem contingere poterat pro rata sua de censu regni Cicilie tam domini Roberti Jerosolimitani et Cicilie regis quam domini Frederici regis Trinaclie, solutione anni quintidecimi dumtaxat excepta.

Item legavit eidem domino Johanni 1500 flor. auri, in quibus eidem tenebatur bone memorie dominus Ottobonus[1]) patriarcha Aquilegensis. Datum a. d. 1317 die 9 septembris pontificatus dicti domini Johannis anno secundo.

7. Item quedam alia littera continens, quod dominus Johannes episcopus Dolensis donationem fecit de omnibus bonis suis et debitis domino Johanni pape XXII et est dicta littera (*fol. 3* v) signata et sigillata sigillo dicti domini epicopi. Datum 7 die mensis martii a. d. 1319.

8. Item sunt 7 procurationes vicecomitis Leumannie ad petendum [a]domino Johanne pape XXII dilationem solutionis 150 milium florenorum, in quibis camere apostolice tenebatur. Datum quoad primum procuratorium a. d. 1321 et die 19 mensis decembris.

9. Item aliud instrumentum, quod Petrus episcopus Mirapiscensis confessus fuit se in depositum recepisse a Johanne Rigaldi, thesau-

[1]) Ottobronus Ms.

rario ducatus Spoletani, de pecunia decimarum apostolicarum 3700 flor., quos promisit apostolice camere reddere. Datum Perusii die 24 mensis februarii a. d. 1324.

10. Item alia littera duobus sigillis albis sigillata continens, qualiter frater Guillelmus abbas monasterii Cisterciensis in suo capitulo generali concessit et donavit domino nostro pape pro suo monasterio et grangiis regni Francie unum subsidium 10 000 flor. et in aliis monasteriis extra regnum constitutis unam decimam. Datum Cistertii a. d. 1327.

11. Item quedam alia littera, in qua continetur, quod G. archiepis-op us Tholosanus concessit procurationes domino Johanni pape XXII in provincia Tholosana in subsidium guerre Ytalie. Datum Tholose 29 mensis martii a. d. 1328.

12. Item aliud instrumentum obligationis quarundam restarum debitarum ex finali compoto facto cum domino camerario domini pape per dominum Ermengardum de Possillis, (*fol. 4*) archidiaconum Pardiaci in ecclesia Auxitana, et primo fuit confessus se teneri camere apostolice in 20 agnis auri, in 128 flor. auri, in 6 s., 6 den. Tur. gross. argenti, in 23 s., 6 den. sterlingor. argenti et in 7 s., 4 d. Tur. parv.

Item confessus fuit se debere dicte camere 706 libr. 13 s. 11 den. Tur. parv. Datum Tholose die prima mensis februarii a. d. 1330.

13. Item alia littera qualiter dominus Guillelmus episcopus Electensis gratiose et spontanea voluntate promisit dare domino Johanni pape et[1]) eius camere[1]) tria milia flor. Datum a. d. 1333 die 28 mensis septembris, et est dicta littera quodam rubeo sigillo sigillata.

14. Item aliud instrumentum de 2600 libr. Tur. parvor. debitis dicte camere per dictum dominum Guillelmum episcopum Electensem, monete, cuius unus grossus Tur. argenti ad litteram o. rotundam valeat seu valere debeat 12 den., pro spoliis sui predecessoris. Et est dictum instrumentum signatum signo R(aymu)ndi Marcelli de Sarlate, publici notarii. Datum a. d. 1303 (*sic*) die tertiadecima mensis novembris.

15. Item aliud instrumentum super presentatione litterarum domini camerarii pape officiali Claromontensi super fructibus recipiendis cuiusdam abbatie Claromontensis pro debito, in quo dominus Guillelmus de Orto, abbas Claromontensis, camere apostolice tenetur. Datum Claromonte die penultima iulii a. d. 1334 pontificatus domini Johannis pape XXII anno VIII.

16. Item instrumentum obligationis facte cum quodam procuratore

[1]) „et-cam." nachgetragen.

camere apostolice et coram auditore eiusdem per dominum Albertum Luppi militem procuratorio nomine (*fol. 4* v) Petri ducis Borboni de 12 000 flor. sibi mutuatis per dominum Clementem papam VI., continens confessionem et sententiam excommunicationis per dictum dominum auditorem latas. Datum Avinione die 28 mensis maii a. d. 1349[1]) pontificatus dicti domini Clementis pape anno VIII.

17. Item est alia littera sigillo dicti domini ducis in cera rubea sigillata cum procuratorio ad petendum et contrahendum mutuum super dictis 12 000 flor. pro dicto domino duce sub data a. d. 1349 die 25 mensis maii pontificatus dicti domini Clementis a. VIII.

Et ista duo sunt in quodam massapano de fusta.

18. Item quedam littera sigillo albo impendenti sigillata, in qua continetur, quod dominus Philippus archiepiscopus Senonensis per procuratorem suum promisit reddere camere apostolice in certo termino medietatem omnium procurationum sue diocesis eidem concessarum per dictam cameram. Datum Avinione a. d. 1344 die 24 mensis ianuarii pontificatus domini Clementis pape VI anno secundo.

Item unum instrumentum recognitionis de 6000 flor. traditorum et solutorum dominis abbati et conventui Casedei in Aluernhia per dominos episcopos Cassinensem et Sirinensem (*sic*), thesaurarios domini Clementis pape VI. Datum * a. d. 1345 pontificatus dicti domini Clementis pape VI anno IV die penultima mensis augusti.[2])

19. Item aliud instrumentum, signatum et subscriptum duobus notariis et quodam sigillo viridi sigillatum, continens, quod dominus Clemens papa VI reservavit omnia bona mobilia prioris sancti Vigoris ordinis sancti Benedicti diocesis Baiocensis, dependentis a monasterio sancti Benigni Divion. Lingonensis diocesis, pro quibus bonis dominus (*f. 5*) Petrus abbas dicti monasterii sancti Benigni composuit cum camera et convenit ad mille et quingentos florenos auri de Florentia per fratrem Guillelmum de Sancto Paulo, priorem prioratus de Sella, procuratorem suum. Datum Avinione die 5 mensis aprilis a. d. 1345 pontificatus dicti domini Clementis pape VI anno tertio.

20. Item unum instrumentum cum quodam procuratorio, signatum et subscriptum manu Johannis Castelle Benedicti notarii, in quo continetur, quod dominus Bernardus de Ventodorno, vicecomes in Lemovicinio, tenetur camere apostolice in 10 000 flor. solvendis terminis iam elapsis. Datum * a. d. 1348 die 8 februarii pontificatus dicti domini Clementis pape VI anno VI.

[1]) 1340 Ms.
[2]) D. Posten ist durchstr. mit d. Randbem.: Vacat, quia non facta pro camera.

21. Item tria instrumenta tangentia factum ducis Britanie et est primum instrumentum obligationis et confessionis facte coram locumtenente auditoris camere apostolice per Karolum ducem Britanie nomine suo et Johanne uxoris sue de 32000 flor. per eum receptis mutuo a sotietate de Malabaylha, ut in forma, que pecunia erat camere apostolice, quare dicti mercatores huiusmodi debitum sponte cesserunt dicte camere, prout apparet in alio instrumento. Datum * a. d. 1345 die 20 februarii.

22. Item aliud instrumentum eiusdem facti, continens promissionem et obligationem factam per dominum ducem Britanie de procurando et faciendo, quod domina ducissa ratum habebit mutuum et debitum per dictum ducem suo et ipsius ducisse nomine receptum a Jacobo Malabaylha de 32000 flor., et quod pro eisdem solvendis et restituendis ipsa domina ducissa se et sua specialiter haberet obligare; et ita fecit, prout in alio instrumento apparet. Datum Avinione die 20 mensis februarii a. d. 1345.

23 (*f. 5*). Item aliud instrumentum continens confessionem factam per procuratorem ducis et ducisse Britanie factam coram auditore camere, quod ipsi tenebantur dicte camere in 32000 flor., in quibus ipsi dudum erant obligati mercatoribus de Malabaylha ex causa mutui, sed re vera dicta pecunia erat camere apostolice et ideo facta cessione per dictos mercatores de dicto debito camere sepedicte dictus procurator fuit veritatem et mandatum confessus et fuit dictum instrumentum receptum pro dicta camera. ut in forma. Datum Avinione die 22 octobris a. d. 1349 pontificatus domini Clementis pape VI anno VIII.

24. Item instrumentum procurationis Amedei [1]) comitis Sabaudie ad confitendum debitum coram auditore camere, in quo continetur, quod dictus comes tenetur eidem camere in 15000 flor., et recipiendum et solvendum terminis in dicto instrumento expressis preceptum et sententias auditoris, ut in forma. Datum in castro Burgeti die 26 mensis octobris a. d. 1356.

25. Item aliud instrumentum procurationis quorumdam nobilium et aliorum in dicto instrumento nominatorum ad obligandum se camere apostolice in 11000 flor. restantibus ad solvendum de summa 15000 florenorum, in quibus Amedeus comes Sabaudie camere apostolice tenebatur, ad cuius preces et mandatum predicti procuratores se constituerunt principales pagatores ad vires curie auditoris camere apostolice, ut in forma. Data procurationis Avinione a. d. 1358 et die 29 mensis ianuarii.

[1]) Darüber geschrieben.

26. Item aliud instrumentum principalis obligationis 15000 florenorum debitorum per dictum dominum comitem Sabaudie, quos recepit in Avinione a dominis camerario et thesaurario domini nostri pape Benedicti XII, quos promisit reddere eo casu, quo non recognosceret certa castra et terras in dicto instrumento contentas ab ecclesia Romana tenere. Datum a. d. 1339 die 15 mensis maii.

27 (*f. 6*). Item aliud instrumentum continens, qualiter Aymo de Chalare miles Augustensis, Guillelmus Boni burgensis Chambriaci et Merimerus de Ronnera (?) Gebennensis diocesis constituunt procuratorem Jacobum Botzani, licentiatum in legibus ad confitendum in curia Romana coram auditore camere debitum 11000 flor., in quo dictus comes Aymo quondam comes Sabaudie primo domino Benedicto pape XII, et deinde dominus Amedeus nunc comes domino Innocentio pape VI, necnon ipsi constituentes sub suis propriis sigillis erant pro dicto debito obligati ac sub sigillo curiarum officialium Gebennensis, Chambriaci etc. Datum Burgeti a. d. 1358 die 24 mensis octobris.

28. Item alia littera procurationis dicti comitis ad confitendum coram auditore camere apostolice, quod idem comes tenetur eidem camere in 11000 flor. Datum in dicto loco Burgeti a. d. 1358 die 23 mensis octobris.

29. Item aliud instrumentum, qualiter dominus Luppus de Luna, dominus civitatis Cegobricensis, ratificavit compositionem factam per dominum Arnaldum de Francia eius procuratorem de 20000 flor. de bonis, que quondam fuerunt et habebat tempore mortis sue dominus Petrus Ceseraugustanus archiepiscopus, que bona fuerunt per dominum Clementem papam VI reservata 5 idus novembris. Datum[1]) in loco[2]) de Castellare a. d. 1345.

30. Item littera recognitionis 300 florenorum auri receptorum mutuo per dominum Ymbertum cardinalem de Putheo a domino Bartholomeo tunc Foroliviensi episcopo, et quos 300 florenos promisit eidem reddere ad suam voluntatem. Et est dicta littera sigillo dicti cardinalis sigillata. Datum Avinione die 7 novembris a. d. 1313.

31 (*f. 6*v). Item quedam alia littera super denunciatione excommunicationis facte per auditorem camere contra dominum Hugonem, dominum de Ussello Lemovicensis diocesis, pro eo, quia non solverat 500 scuta auri, que causa mutui a camera domini nostri pape rece-

[1]) Datum von anderer Hand.

[2]) locum Ms.

perat. Datum Avinione die 7 septembris a. d. 13[53] pontificatus domini Innocentii pape VI. anno primo.

32. Item aliud instrumentum continens, qualiter vicarii et officiales domini P(etri) episcopi Ruthenensis, tunc in partibus ultramarinis agentis, confessi fuerunt se habuisse de bonis episcopatus predicti ab arrendatoribus et procuratoribus dicti episcopi certas pecuniarum quantitates in dicto instrumento contentas, asserentes restare ad solvendum summam 2223 libr. 2 s. 6. d. Tur. Datum* a. d. 1312 in festo beati Petri ad vincula.

33. Item unum instrumentum obligationum 7000 florenorum auri, receptorum per dominos Dalphinum Viennensem et Agotum de Baucio a thesaurario domini nostri pape, quos promisit (*sic*) solvere et reddere camere apostolice. Datum* die 9 iulii a. d. 1339.[1])

34. Item aliud instrumentum obligationis 15000 florenorum auri, receptorum per dictum dominum H(umbertum), Dalphinum Viennensem, a domino .. thesaurario dicti domini B(enedicti) pape XII. de denariis dicte camere, et cavetur in dicto instrumento, quod dictus Dalphinus confessus fuit se recepisse a camera apostolica diversis vicibus 30000 flor., quos promisit solvere et restituere eidem camere apostolice etc. Datum Avinione die ultima mensis septembris a. d. 1339.[2])

35. Item quedam littera sigillo auditoris camere sigillata, in qua continetur, quod dictus dominus Dalphinus Viennensis confitetur dicte camere apostolice 30000 flor. auri (*f. 7*) solvendorum in duobus terminis in dicta littera contentis. Datum* die 5 mensis octobris a. d. 1340.[3])

36. Item aliud instrumentum factum contra dominum Petrum Moreti, collectorem prov. Treveren., tam de quadam obligatione per ipsum facta de pluribus pecuniarum summis per eum receptis de sua collectoria, de quibus non computaverat, quam de 50 florenis per eum debitis pro fructibus prime annate sui archidiaconatus de Vico, et est summa contenta in dicto instrumento obligationis dicti domini Petri Moreti 424 flor. 175 libr. 15 s. Tur. Datum Metis die 7 mensis februarii a. d. 1328.

37. Item testamentum bone memorie domini Vitalis episcopi Albanensis, ordinantis, quod residuum bonorum suorum, solutis funeralibus et legatis, cederet in emptionem reddituum et possessionum monasterii canonicarum sancti Saturnini Tholosani, quam sic acquisitam prohi-

[1]) Vgl. Vidal 7582.
[2]) Vidal 7595.
[3]) Vidal 8382 (Prorogatio).

bebat alienari et, si contrarium fieret, dicta bona legabat ecclesie Romane. Datum Avinione a. d. 1327 die 9 mensis augusti.

38. Item instrumentum obligationis de 725 libr. Barchionen., quas dominus Franciscus episcopus Elnensis fuit confessus se debere camere apostolice, dum erat prior prioratus Dertusensis. Datum* die 13 mensis octobris a. d. 1354.

39. Item instrumentum arrendamenti prioratus de Rivopetroso Ruthenensis diocesis facti per dominum Raymundum Flori, sedis apostolice nuntium, pretio 800 et 60 libr. Tur. de fructibus tunc reservatis. Datum die 9 mensis iulii a. d. 1341. Et fuerunt arrendatores Johannes Borgonho de Rivopetroso et (*f. 7*ᵛ) Aymericus Claverii de Ruthena.

40. Item aliud instrumentum sub sigillo officialis Ruthenensis continens quod dominus, Bernardus comes Armenhaci et Ruthenensis, Guillelmus de Securo et Bernardus de Cailliaco domicelli, Johannes de Malavilla, Hugo de Tabarias et Guillelmus de Petra, burgenses de Ruthena, confessi fuerunt se debere P(etro) episcopo Ruthenensi ex causa mutui 1650 libr. regalium, quam pecunie summam solverat idem episcopus pro ipsis debitoribus Petro Rocha, burgensi de sancto Anthonino. Datum* die sabbati ante festum cathedre sancti Petri a. d. 1305. Pertinent ad cameram forte propter reservationem bonorum dicti episcopi.

41. Item instrumentum, in quo continetur, quod Galterus de Lauda, domicellus diocesis Trecensis, tenetur fundare intra duos annos a data dicti instrumenti computandos duas capellas 40 libr. redditualium perpetuo, videlicet qualibet capella de 20 libris, vel solvere teneretur camere apostolice 600 florenos in subsidium contra Turchos. Datum a. d. 1345 die 30 mensis octobris. Modicum fecit pro ecclesia Romana nisi ad compellendum heredem.

42. Item aliud instrumentum per modum transsumpti in publica forma, in quo Petrus Pammer, apothecarius et familiaris camere domini regis Francie, mutuo receperat a reverendo in Christo patre domino Johanne, archiepiscopo Bremensi, 2000 libr. Parisien. Datum a. d. 1327 die 19 mensis augusti. Non tangit cameram prima facie, nisi bona illius episcopi fuerint reservata.

43. Item aliud instrumentum recognitionis facte coram dominis Gasberto de Valle, camerario, et Guidone Ranulphi, thesaurario domini nostri pape, recipientibus pro camere debito 450 florenos auri et 2 grossos Tur. argenti, debitos (*f. 8*) per dominum R. de Salg(is), canonicum Parisiensem, nunc episcopum Agennensem. Datum Avinione a. d. 1334 die 18 novembris pontificatus domini Johannis pape XXII anno XIX.

44. Item aliud instrumentum continens, qualiter dominus Jacobus de Curticis Mediolanensis, in Romana curia procurator et advocatus ac procurator domini Guillelmi de Patavia episcopi Lingonensis, nomine procuratorio eiusdem se obligavit Jacobo et Anthonio Malabaylla fratribus pro 10400 flor. auri comiti Valentino et quibusdam aliis mutuatis. Datum Avinione a. d. 1347 die 30 decembris pontificatus domini Clementis pape VI anno quinto.

45. Item aliud instrumentum obligationis et submissionis coram auditore camere apostolice, factarum per dominum Ademarum, comitem Valentinum, et Arnaldum Flor militem, dominum de Ruppe Arnaldi, Vaprincensis diocesis, dominam Sibiliam de Bautio, comitissam Valentinam, ac Guillelmum de Mornasio, militem Dyensis diocesis, de summa 10400 florenorum auri per eos a Jacobo Malabaylha et Anthonio fratre et suis sociis mercatoribus, curiam Romanam sequentibus, mutuo realiter recepta. Datum Avinione a. d. 1346 die 20 decembris pontificatus domini Clementis pape VI anno V.

46. Item instrumentum procurationis factum[1]) per dominum Ademarum, comitem Valentinum, ad confitendum coram dominis camere se debere domino pape 2000 flor. auri, quos[2]). receperat mutuo a Jacobo et Anthonio Ma(la)bailla fratribus.[2]) Datum* a. d. 1345 die 16 octobris pontificatus domini Clementis pape VI anno tertio. Per istud instrumentum apparet, quod dictus comes Valentinus debet camere apostolice, prout presens procuratorium supponit, 2000 flor.[3])

47. (*f. 8*[v]) Item submissio 2500 flor. auri et 500 den.[4]) ad scutum contra dominum Agnum de Turre, et debet solvere in quatuor terminis, videlicet in singulis festis pasche, et fuit prima solutio anno 53 et deinde in quolibet alio festo pasche, donec de dicto debito esset camere satisfactum.

Et est instrumentum principale super dicto debito dictorum 2500 florenorum et 500 scudatorum auri. Datum Avinione die 4 mensis augusti a. d. 1349.

48. Item aliud instrumentum continens, qualiter dominus Bertrandus, episcopus Convenarum, thesaurario domini nostri pape de florenis domini pape et de eius mandato mutuavit domino Garinode, domino[5]) de Apcherio[5]), 4000 flor. auri, pro quibus solvendis in duabus festi-

[1]) facti Ms.
[2]) „quos-fratr." nachgetragen.
[3]) Am Rande von anderer Hand: Nota et declara et videantur instrumenta.
[4]) „et-den." darübergeschrieben.
[5]) „do.-Ap." darübergeschrieben.

vitatibus beate Marie Magdalene tunc sequentibus se obligavit et submisit cohertioni camere apostolice. Datum Avinione a. d. 1352 die 23 iulii pontificatus domini Clementis pape VI anno XI.

49. Item aliud instrumentum cum pluribus submissionibus et recognitionibus factis coram domino Stephano, camerario domini nostri pape, per magistrum Bernardum Guinerii, procuratorem domini Johannis comitis Insule Jordani, de summa 2600 scudatorum domino Bernardo, patri dicti comitis, per dominum Clementem papam VI mutuatorum. Datum * a. d. 1354 die 3 mensis martii pontificatus dicti domini Clementis anno secundo.

50. Item aliud instrumentum recognitionis facte per dominum Bernardum, vicecomitem de Ventadoro, coram domino Stephano, camerario domini nostri pape, et auditore camere de summa 10000 florenorum eidem per dictum dominum camerarium nomine dicti domini nostri pape mutuatorum. Actum Avinione a. d. (*f. 9*) 1349 die 28 mensis ianuarii pontificatus domini Clementis pape VI anno VII.

51. Item aliud instrumentum publicum, in quo dominus Ga[s]bertus de Vayraco, miles Bitterensis diocesis, confitetur se debere camere apostolice 2400 flor. cum constitutione procuratoris et alias ad vires camere, ut in forma. Datum Avinione die 24 iulii a. d. 1349.

52. Item confessio procuratoris dicti domini Gasberti de Vayraco militis coram auditore camere apostolice facta de 1500 flor. debitis dicte camere cum munitione, ut in forma. Datum Avinione die 26 iulii pontificatus domini Innocentii pape VI anno VII.

53. Item sunt plures littere monitorie contra dominum de Ussello super recuperatione 360 scudatorum restantium ad solvendum dicte camere de maiori summa. Datum Avinione die 21 mensis februarii pontificatus domini Innocentii pape VI anno VII.

54. Item aliud instrumentum recognitionis facte coram dicto domino Stephano episcopo Sancti Pontii Thomeriarum, camerario dicti domini pape, et auditore camere per dominum Hugonem de Rupe militem et dominum Guillelmum Hayn, prepositum Agathensem, ac Petrum de Texione de suma 9400 denariorum auri de scuto per dictum dominum camerarium de mandato dicti domini nostri pape eis mutuatorum. Actum Avinione a. d. 1348 die 12 iulii potificatus domini Clementis pape VI anno VII.

55. (*f. 9*v) Item unum instrumentum, in quo continetur, quod domina Matha, comitissa Convenarum, tenetur camere apostolice ex causa mutui in 1000 scudatis auri. Datum Perpiniani 25 die mensis novembris a. d. 1349.

56. Item aliud instrumentum, in quo dicta domina comitissa tenetur camere apostolice ex causa mutui in 1500 flor. cum certis litteris monitoriis domini auditoris camere. Actum Perpiniani a. d. 1350 die 13 ianuarii.

57. Item aliud instrumentum, in quo dominus Guido de Convenis, dominus de Fiaco diocesis Albiensis, tenetur camere apostolice in 2000 flor. auri ex causa mutui. Actum supra pontem Avinionis die 15 mensis a. d. 1350.

58. Item aliud instrumentum, in quo dominus P. R. comes Convenarum fatetur debere camere apostolice ex causa mutui 2000 flor. Datum in loco de Turre diocesis Electensis die 27 mensis aprilis a. d. 1350.

59. Item processus quidam[1]) facti contra fratrem Jacobum Amonelli per inquisitorem Lombardie, quod reddetur computum de receptis per eum ratione sui officii, qui tandem reddidit, prout in dicto processu continetur, tempore domini Clementis pape VI.

60. Item quinque instrumenta publica, manu duorum notariorum signata, continentia, qualiter dominus Petrus Arquerii, decanus Rothomagensis, de mandato domini Benedicti pape XII tradidit et assignavit domino (*f. 10*) Bertrando Cariti, archidiacono Augi in ecclesia Rothomagensi, que munimenta, regestra, scripturas et litteras cameram apostolicam concernentia ratione cuiusdam cessionis eidem camere apostolice facte tempore domini Johannis pape XXII per Benedictum Rocharum, civem et mercatorem Astensem, de bonis debitis et creditis suis. Data istius littere a. d. 1341 die 16 aprilis pontificatus domini Benedicti pape XII anno VII. Data aliarum litterarum est a. d. 1340 die 19 ianuarii pontificatus dicti domini Benedicti anno VI.[2])

61. Item instrumentum continens, qualiter Hymbertus Dalphinus Viennensis obligavit se ad solvendum domino pape et camere apostolice in quatuor solutionibus seu terminis iam elapsis 16035 flor. auri de Florentia, se et bona sua submittendo cohertioni dicte camere domini nostri pape, restantium ad solvendum de maiori summa, videlicet 30.000 florenorum per dictum Dalphinum mutuo ab ecclesia Romana antea receptorum. Datum Avinione in palatio apostolico coram domino papa et pluribus dominis cardinalibus a. d. 1342 die 28 mensis iunii pontificatus domini Clementis pape VI anno primo.

62. Item est quedam littera bullata continens, qualiter dominus Clemens papa VI habilitavit omnem infamie maculam abolendo Raymundum Athonis de Montealto, canonicum et sacristam ecclesie Rivensis, quam

[1]) quidem Ms.
[2]) Vgl. Vidal 8283.

contraxerat pro eo, quod contra constitutionem factam per dominum Johannem papam XXII in fundatione dicte ecclesie Rivensis perceperat ultra medietatem oblationum et funeralium ad ipsam ecclesiam obvenientium sub conditione, (*f. 10*ᵛ) quod 500 flor. auri persolveret camere apostolice terminis sibi prefixis per dominos Gasbertum de Valle camerarium et Stephanum episcopum Cassinensem thesaurarium domini pape, videlicet in subsidium Christianorum contra Turchos, et quod simpliciter thesaurario dicte ecclesie Rivensis restitueret de eo, quod dupliciter perceperat tam de prebenda dicte ecclesie, quamdiu viveret, quam de bonis suis post mortem eius, si redditus dicte prebende non sufficerent, alias dicta habilitatio et abolitio ei non prodessent. Datum Avinione 2 kalendas februarii pontificatus sui anno secundo.

63.[1]) Item littera bullata bulla domini Benedicti pape XII, in qua concessit archiepiscopo Bisuntino, quod de 8000 flor. camere apostolice debitorum quolibet anno solveret 500 florenos auri et quod camera de pluri ipsum non posset compellere. Datum pontificatus sui anno IV.

64. Item tria instrumenta publica continentia, quod auditor camere scripsit certis prelatis in dictis instrumentis contentis per certum cursorem, ipsum monendo, ut certarum pecuniarum summas ibi contentas infra certum terminum haberent dicti prelati camere apostolice seu thesaurario domini pape solvere. Datum a. d. 1329 die 17 aprilis. Summa dicte pecunie 433 flor.

Littere debitorum camere apostolice in partibus Lombardie, Marchia Anchonitana, Patrimonio beati Petri et pluribus partibus Ytalie.

1. Primo unum instrumentum bonorum certorum olim depositorum in domo Augustinorum civitatis Perusii, que bona nomine camere receperunt dominus Bertrandus Cariti, archidiaconus Vaurensis, et frater Guillelmus Dulsini de ordine fratrum minorum, commissarii apostolici. Datum Perusii a. d. 1327 et die 18 mensis iulii.

2. Item aliud instrumentum debiti 300 florenorum per societatem Clarentinorum (*fol. 11*) de Pistorio, debitorum domino Ruffino de Fichessio, archidiacono Remensi quondam. Datum Anagnie a. d. 1295 et die 20 mensis iunii.

3. Item aliud instrumentum plurium bonorum per summos pontifices olim depositorum in custodia fratrum minorum de Perusio et que bona recepit dictus dominus Bertrandus Cariti et frater Guillelmus Dulsini

[1]) Die Nrn. 63 und 64 nachgetragen.

de ordine predicatorum per dominum Johannem papam XXII super hoc deputati. Datum Perusie *(sic)* a. d. 1327[1]) et die 18 mensis iunii.

4. Item aliud instrumentum recognitionis societatis Clarentinorum de Pistorio de 11744 flor. auri communis ponderis, debitis camere ex finali computo facto cum domino camerario pape per dictam societatem. Datum Pittavis a. d. 1308 pontificatus domini Clementis pape V anno tertio.

5. Item aliud instrumentum publicum, in quo prior et conventus predicatorum de Urbeveteri fatentur se recepisse in deposito quoddam coffinellum sive caxam sigillatam per dominum Arnaldum episcopum Sabinensem, apostolice sedis legatum, et archiepiscopum Arelatensem nomine camere apostolice. Datum in Viterbio anno domini 1313 die 11 iunii.

6. Item aliud instrumentum depositi decime levate in civitate et diocesi Mediolanensi de 2463 libr. 2 s. 2 d. imperialium facti penes Thomam Lappi, mercatorem de societate Scalorum de Florentia ad hoc per sedem apostolicam deputatum, qui dictam summam recepit a subcollectore apostolico hic expresso. Datum Mediolani die 22 madii a. d. 1320.[2])

7. (*fol. 11* v) Item instrumentum obligationis domini abbatis sancti Martini in Montibus de 552 libr. 6 s. 2 d. ex una parte et 60 flor. auri ex altera camere debitis per dictum dominum abbatem de decimis per ipsum levatis in diocesi Viterbiensi et Tuscana. Datum Avinione a. d. 1318 die 24 mensis octobris.

8. Item aliud instrumentum, bulla Romane ecclesie bullatum, in quo continetur, quod abbas sancti Theodorici Gaietan. tenetur camere apostolice in 269 unciis, 9 Tarenis et 5 granis de auro, quorum termini sunt elapsi. Datum Beneventi die 12 mensis martii a d. 1323.

9. Item unum instrumentum signatum manu Guillelmi de Abbatia Claromontensis diocesis, in quo continetur, quod recognitio facta per vicerectorem et thesaurarium Beneventan. de certis unciis argenti per eum depositis penes quosdam mercatores Florentinos. Datum Neapoli die 7 maii a. d. 1324.

10. Item instrumentum signatum manu Andree Scecarelli iudicis et bulla plumbea Romane ecclesie bullatum, in quo continetur inventarium de bonis repertis in civitate Beneventana, que habebat tempore mortis sue Stephanus de Sargeosio, quondam thesaurarius Beneventanus, nomine Romane ecclesie. Datum Beneventi a. d. 1324 et die 10 mensis martii pontificatus domini Ioannis pape XXII anno VIII.

---

[1]) 1227 Ms.

[2]) 1020 Ms.

11. Item aliud instrumentum continens, qualiter dominus Bertrandus Rotundi, canonicus Vivariensis, nuntius apostolicus in Aquilegensi et Gradensi patriarchatibus, (*fol. 12*) de mandato domini Johannis pape XXII tradidit et assignavit Richonicci (?) Billioti, mercatori Florentino, ac procuratori dominorum Fulconis de Popia vicerectoris et Guillelmi Arnaldi de Russoleriis, vicethesaurarii Marchie Anchonitane pro domino nostro papa, 6600 flor. auri Florentie. Datum Venes(iis) a. d. 1328 die 13 iunii pontificatus domini Ioannis pape XXII a XII.

12. Item instrumentum assignationis facte per Bertrandum Rotundi, collectorem Aquilegensem et Gradensem, de certis pecuniis per ipsum receptis nomine camere apostolice procuratoribus, vicerectoribus et vicethesaurariis Marchie Anchonitane. Datum Venes(iis) die 8 mensis septembris a. d. 1328.

13. Item instrumentum recognitionis procuratoris, vicerectoris et vicethesaurarii Romandiole, recognoscentium se habuisse virtute certarum litterarum apostolicarum a domino Bertrando collectore Aquilegensi predicto 2000 flor. de resta. Datum Venes(iis) die 3 februarii a. d. 1329.

14. Item aliud instrumentum cuiusdam solutionis facte vicethesaurario Marchie Anconitane de 9242 libr. denariorum currentium in ducatu per thesaurarium ducatus Spoletani nomine camere apostolice. Datum in Montefalcone a. d. 1329 die 8 augusti.

15. Item instrumentum, qualiter Lottus Francisci, mercator et socius societatis Bardorum de Florentia, Brugis commorans recognovit se habuisse et recepisse realiter ab Henrico de Colonia nomine domini Petri de Arve[r]nia, canonici Noviomen., [in] regno Polonie apostolice sedis nuntio, de denariis camere apostolice 680 florenos de Florentia. Datum Brugis a. d. 1333 die prima iunii.

16. (*fol. 12*v) Item instrumentum continens, qualiter Franciscus Baldoyni, mercator societatis Bardorum, recepit Brugis de mandato domini Johannis pape XXII et nomine ipsius ac Johannis Fusconis de Cracovia 162 florenos. Datum Brugis a. d. 1332 die vicesimasecunda mensis augusti.

17. Item transsumptum autenticum, continens, quod factor societatis Perusine de Florentia, cuius potestas in instrumento est inserta, recognovit et obligavit ipsam societatem ad reddendum et solvendum domino G(uillelmo), archiepiscopo Brundussino, 313 uncias, 10 Tarenos de carlenis argenti. Fuit per dominum Johannem Palaysini transsumptum factum. Datum transsumpti Neapoli die 11 februarii a. d. 1329.

18. Item aliud transsumptum, in quo factor seu negotiorum gestor societatis Perusinorum de Florentia confessus fuit se recepisse in de-

posito a domino G(uillelmo), archiepiscopo Brundusino, uncias 205, Tarenos 16 et granos 10 in carlenis argenti. Data dicti transsumpti Neapoli die 6 februarii a. d. 1340.

19. Item aliud instrumentum per modum transsumpti continens, quod factor societatis Bonacursorum de Florentia, cuius potestas in ipso transsumpto est inserta, recognovit se in deposito recepisse a domino Guillelmo, Dei gratia archiepiscopo Brundussino, 600 uncias in carlenis argenti. Data transsumpti Neapoli die 1 februarii a. d. 1341.

20. Item instrumentum recognitionis facte per procuratorem societatis Asaellorum [1] (*fol. 13*) de Florentia recognoscentem se habuisse et recepisse certas pecunias de decimis patriarchatus Acaye per manus episcopi Olensis levatis et receptis per eumdem. Datum Clarentie Olensis diocesis die 23 mensis februarii a. d. 1342. [2]

21. Item aliud instrumentum obligationis communium de Raven[n]a et Cervia et aliquorum singularium in dicto instrumento nominatorum de 2500 libr. Bononien. per ipsos certis terminis solvendorum (*sic*) camere apostolice ex certa compositione facta cum collectore apostolico pro fructibus ecclesie Serinensis per ipsos receptis tempore vacationis eiusdem. Datum Ravenne die 11 mensis ianuarii a. d. 1344.

22. Item instrumentum obligationis domini Castroni [3], patriarche Aquilegensis, de 1500 florenis auri debitis camere, ut in instrumento per Johannem Castellanum Benedicti [4] continetur, receptis et in quibus idem patriarcha domino episcopo Sabinensi tenebatur, cuius debitum ipse dominus episcopus legavit ecclesie Romane. Datum Avinione 7 die mensis aprilis a. d. 1318.

23. Item 8 instrumenta in uno rotulo contenta continentia, qualiter dominus Petrus Maynada [5], thesaurarius ducatus Spoletani, super recollectoria decimarum tradidit in deposito Petro Bobuchii de Spello, principali ac sindico abbatisse monasterii sancte Marie Vallisglorie Spoletan., 100 florenos auri.

24. Item idem thesaurarius tradidit ut supra in deposito Corcholl. Petrolli de Montefalcone, sindico abbatisse monasterii sancte Marie inter angelos, Spoletane diocesis, 150 florenos auri.

25. Item tradidit idem thesaurarius ut supra in deposito Johanni

[1] So im Ms. statt „Azaiolorum".
[2] Vidal 9368.
[3] So Ms. statt „Castoni".
[4] Nachgetragen.
[5] Richtig: Maynade.

Marchioni, sindico abbatisse sancti Pauli inter vineas prope Spoletum, 150 florenos auri.

26. Item tradidit idem thesaurarius modo quo supra Bartholo Putulhi Andree de Montefalcone, sindico abatisse monasterii sancte Marie Magdalene de Montefalcone Spoletan., 100 florenos auri.

27. Item tradidit idem thesaurarius modo quo supra Massulo Audructi, sindico abbatisse monasterii Sancte Crucis de Montefalcolno (*sic*), 25 florenos auri.

28. Item tradidit idem thesaurarius Petro Iussii de Fulgino, procuratori abbatisse monasterii sancti Cladii Fulgin[at]ensis diocesis, 100 florenos auri.

29. Item tradidit idem thesaurarius Andreolo dicto priori de Fulgino, procuratori abbatisse monasterii sancte Katerine de Fulgino, 100 florenos auri.

30. Item idem thesaurarius tradidit Bartholilo Malli de Fulgino, procuratori abbatisse sancte Marie de Populo Fulgin[at]ensis diocesis, 100 florenos auri.

Qui quidem supranominati procuratores dictorum monasteriorum et tanquam principales cum certis fideiussoribus per eos datis pro dictis summis persolvendis camere apostolice certo termino se obligaverunt sub pena 500 florenorum, retento tamen, quod dictus thesaurarius infra certum terminum faceret declarari per dominum papam, utrum dicte abbatisse et earum monasteria ad dictas decimas tenentur vel non. Datum in Montefalcone ducatus (*f. 14*) Spoletani a. d. 1329 die 24 iulii pontificatus domini Johannis pape XXII anno [XIII].

31. Item aliud instrumentum continens, qualiter dominus Hugo de Sancto Germano, prepositus Aniciensis, Campanie Maritimeque rector, recepit de mandato domini Johannis pape XXII a Petro Laurentii clerico Ruthenensis diocesis, thesaurario civitatis Beneventane, 500 uncias argenti pro negotiis dicte terre gerendis. Datum Neapoli a. d. 1328 die 19 aprilis.

32. Item instrumentum quorumdam denariorum receptorum per rectorem ducatus Spoletani post redditam rationem thesaurario, quos ideo recepit rector et eos destinavit camere apostolice, quia eos confessus fuerat recepisse dudum, ut apparebat per publica instrumenta, quod instrumentum debebat assignare dicte camere. Datum in diocesi Spoletana die 12 iulii a. d. 1324.

33. Item aliud instrumentum, qualiter Henricus de Colonia, civis Cracoviensis, de mandato domini Johannis pape XXII assignavit

Brugis Francisco Baldoyni, mercatori et socio societatis Bardorum, 600 florenos de Florentia, per ipsum Franciscum receptos[1]) a domino Petro de Alvernhia, collectore in regno Polonie. Datum Brugis a. d. 1331 et die 18 iulii.

34. Item instrumentum pecunie deposite scilicet 1812 florenorum penes societatem Bardorum de Florentia depositorum per thesaurarium apostolicum in provincia Patrimonii beati Petri in Tuscia. Datum in Viterbio tertia die februarii (*f. 14* v) a. d. 1321.

35. Item aliud instrumentum continens, qualiter Lothus Francisci, mercator societatis Bardorum, de mandato domini Johannis pape XXII recepit Brugis a Gherlaco Kale de Cracovia, procuratore Nicholay Hermelis de Cracovia, 160 florenos auri. Datum in domo habitationis dicte societatis in Brugis a. d. 1333 die 20 mensis septembris.

36. Item aliud instrumentum recognitionis facte per procuratorem societatis Bardorum de Florentia de 1500 florenis per ipsum receptis a collectore Polonie vigore quarumdem litterarum apostolicarum hic insertarum. Datum ut supra proxime die 4 mensis maii a. d. 1324.

37. Item aliud instrumentum recognitionis per procuratorem societatis Bardorum [de] Florentia de 9 marchis auri per ipsum receptis de collectore Poloniensi. Datum ut supra a. d. 1334 di 6 mensis augusti.

38. Item aliud instrumentum continens, qualiter Franciscus Baldoyni, mercator societatis Bardorum Florentin., de mandato domini Johannis pape XXII recepit Brugis a Stephano de Cossanis, mercatore Cracoviensi, duas marchas auri et 68 florenos. Datum ut supra a. d. 1322 die 15 mensis ianuarii.

39. (*f. 15*) Item instrumentum recognitionis factorum[2]) societatis Bardorum de Florentia de certis marchis argenti, quas receperunt de pecunia collectorie Polonie. Datum Flandrie a. d. 1330 die 7 mensis maii.

40. Item aliud instrumentum conventionum habitarum cum sociis de societate Scalarum super pecuniis decimalibus in provinciis Aquilegensi, Mediolanensi etc. Datum Avinione a. d. 1320 die 11 mensis februarii.

41. Item aliud instrumentum mutui 3000 florenorum auri, debitorum per rectorem Marchie Anconitane et ei traditorum per dominum thesaurarium domini pape pro conservatione iuridictionis et terre Anconitane, quos promisit restituere camere domini nostri pape de fructibus et emolumentis dicte terre Anconitane et quos fructus ipse obligavit et submisit dicte camere. Datum Macerate a. d. 1340 die 2 mensis maii.

---

[1]) receptis Ms.

[2]) fautorum Ms.

42. Item aliud instrumentum duorum milium florenorum auri traditorum domino Johanni de Riparia, rectori Marchie Anconitane, per dominum Jacobum de Broa thesaurarium de pecunia camere per ipsum recepta et per ipsum rectorem recognitorum. Datum Maccerate die 12 mensis iulii a. d. 1340.

43. Item quo[d]dam inventarium quorumdam bonorum recuperatorum de thesauro Lucano per religiosos viros fratrem Petrum R(aimu)ndi, procuratorem ordinis fratrum predicatorum, et magistrum Petrum de Bannis, archidiaconum Cambralie in ecclesia Lemovicensi, apostolice sedis nuntium partes (*sic*) Tuscie, que bona in dicto inventario contenta ascendunt ad 2000 flor. vel circa, et fuit tempore, quo Guillelmus episcopus Massiliensis erat camerarius et dominus Ademarus succentor Albiensis thesaurarius, et non est data aliqua, nisi quod dicit „datum Pisis".

44. Item instrumentum 2000 florenorum receptorum de pecunia camere apostolice per rectorem Marchie Anconitane die 24 mensis maii a. d. 1341 in Florentia.

45. Item quedam littera bullata, in qua mandat dominus Clemens papa VI domino Raymundo in Urbe vicario, ut recipiat 40 florenos a Johanne Capharelli de Urbe, quos pater dicti Johannis legavit ecclesie Romane. Datum Avinione* pontificatus dicti domini Clementis anno VI.

46. Item obligatio mercatorum societatis Bonacursorum, civium et mercatorum de Florentia, de 600 unciis auri Floren., qualibet uncia pro 5 florenis computata, quas receperunt dicti socii et habuerunt in deposito et custodia ab episcopo Cassinensi et quas promiserunt solvere et reddere ad eius requestam. Datum Neapoli 8 die mensis martii a. d. 1341.

47. Item instrumentum continens, qualiter Johannes de Pererio, collector in partibus Tuscie, tradidit mutuo de mandato domini Benedicti pape XII rectori Marchie Anconitane 2000 flor. auri pro negotiis dicte rectorie, quos promisit restituere camere domini nostri pape de emolumentis et fructibus dicte rectorie, cum haberet. Datum Florentie die 6 mensis octobris a. d. 1340.

48. Item instrumentum debiti, quod debet societas Bardorum, videlicet de 2677 flor., quos recepit in civitate Londoniensi a collectore domini pape et quos restituere debebat in Romana curia. Actum Londoni a. d. 1339 die 19 mensis octobris.

49. Item instrumentum debiti, quod debet societas Perusinorum de 4739 flor. auri de Florentia, quos recepit a collectore domini pape

causa cambii, et quos solvere promisit et debet restituere camere apostolice et dominis camerario et thesaurario domini nostri pape. Actum Londoni a. d. 1339 die 6 octobris.

50. Item aliud instrumentum, in quo continetur, quod Franciscus Piaccole de Florentia recepit mutuo a Manuello de Flisco prothonotario 400 florenos, de quibus idem Franciscus se obligavit et solvere promisit. Datum Avinione a. d. 1341 et die 20 martii.

Dictum instrumentum de directo non tangit cameram apostolicam.

51. (*f. 16*ᵛ) Item aliud instrumentum, qualiter dominus Stephanus Reverii, thesaurarius ecclesie in Romandiola et Marchia Anconitana, confessus fuit habuisse et recepisse de mandato domini Benedicti pape XII 2000 flor. per manus Charducii de Florentia, factoris et procuratoris societatis Azaialorum. Datum Faventie a. d. 1337 et die 10 mensis ianuarii.

52. Item instrumentum publicum continens, quod dominus Johannes papa XXII scripsit Arnaldo Guillelmi, thesaurario Anconitano pro dicto domino papa, ut traderet residuum 10000 florenorum auri certo procuratori hic contento et prout legitur in litteris apostolicis in dicto instrumento insertis. Datum Neapoli a. d. 1330 et die 5 mensis maii.

53.[1]) Item instrumentum publicum factum tempore domini Johannis pape XXII super mutuo 300000 florenorum, per dominum Clementem V traditorum domino Bertrando de Gutho, vicecomiti Leommanie[2]), ipsoque citato per dominum Johannem, qui presentibus dominis cardinalibus ordinavit, quod statim traderet camere 150000 flor. et de aliis 150000 promisit stare ordinationi domini pape, qui postea ordinavit, quod, si fiat passatgium Terre sancte, quod dictus Bertrandus haberet mille equites, exceptis militibus suis, seu ultra, tenendos per duos annos et dimidium in subsidium Terre sancte. Datum Avinione 1321 die 11 iulii pontificatus sui anno V.[3])

54. Item aliud instrumentum de 200000 flor. traditis eidem vicecomiti per dictum dominum Clementem V, convertendis in pias causas, videlicet puellis maritandis etc., ipsoque citato et auditis rationibus suis, ipsum et suos idem dominus Johannes papa quitavit secundum ordinationem hic insertam. Datum ut supra.[4])

[1]) Nrr. 53-55 wohl von anderer Hand.

[2]) Vgl. im einzelnen hierüber Ehrle, Der Nachlass Clemens V. und der inbetreff desselben von Johann XII. geführte Prozess. Archiv f. Litt. u. Kirchengesch. V 1 ff.

[3]) Vgl. Mollat Nr. 14406.

[4]) Ebd. Nr. 14407.

55. Item instrumentum continens, qualiter nuntii regis Ungarie nomine domini Clementis pape VI et eius camere deposuerunt penes priorem et conventum fratrum predicatorum de Venetiis 435 marchas, 4 uncias, 1 quart. auri in virgis aureis ad pondus Venetum, que per homines in illa arte expertos et iuratos sunt extimate in valore 22416 ducatorum auri. Actum Veneciis a. d. 1346 die 9 mensis aprilis pontificatus sui anno tertio.

Littere obligatorie Polonie et Alamanie.

1. (*f. 17*) Primo littera domini episcopi Misnensis in Alamania, qui recognovit se recepisse in deposito de decima Romane ecclesie debita per manus domini Raynerii de Orio prepositi, clavarii collectorie Coloniensis, 70[1]) marchas argenti puri ad pondus Coloniense.[1]) Datum Maguntie[2]) 10 kalendas martii a. d. 1284.

2. Item alia littera continens, qualiter H(enricus) episcopus Constantiensis recognovit se recepisse de decima sue diocesis 600 marchas argenti puri ad pondus Constantiense, quam summam promisit reddere domino Gabrieli de Valleretro, collectori decime, legatorum in subsidium Terre sancte deputatorum. Datum Ulme a. d. 1303 5 idus martii.[3])

3. Item alia littera continens, qualiter archiepiscopus Maguntinus confessus fuit se recepisse de mandato Thome prioris sancti Andree Urbeveteris, collectoris decime in provincia Maguntina, ab Eckehardo decano, et Raynaudo, subcustode ecclesie sancte Marie Ferdensis, 500 marchas et 82 cum dimidio forto(nes). Datum Offordie 8 idus septembris a. d. 1287.

4. Item quoddam procuratorium domini Mathei archiepiscopi Maguntin. ad petendum dilationem terminorum solutionis de 30000 flor. camere apostolice debitis per eum. Datum in opido de Aschaffenburc nonis iulii a. d. 1323.

5. Item instrumentum procurationis, qualiter procuratores domini electi Maguntin. de 30000 flor. debitis camere se obligaverunt eidem camere. Datum (*f. 17v*) Avinione die 13 martii a. d. 1323.

6. Item instrumentum ratificationis dicti domini Mathei archiepiscopi Maguntin. approbantis obligationem de 30000 flor. factam camere apostolice per procuratores suos hic nominatos ratione fructuum a tempore vacationis dicte ecclesie Maguntin. per sedem apostolicam reservatorum. Datum Maguntie die 6 mensis aprilis a. d. 1323.

[1]) „70-Col." nachgetragen Ms.
[2]) Maguntin Ms.
[3]) Vgl. Rieder, Röm. Quellen S. 630 Anm. 3.

7. Item recognitio facta per electum et canonicos Constantien. ecclesie de 600 marchis argenti, recipiendis per cameram apostolicam de emolumentis dicte ecclesie ex certis causis in litteris expressatis, ut plenius continetur. Datum Avinione die 21 mensis martii a. d. 1319.[1])

8. Item transsu[m]ptum quarumdam litterarum continens, quod prior et supprior predicatorum Maguntin. confessi fuerunt se recepisse in deposito ab archiepiscopo Maguntinensi de pecunia recepta per acquisitionem Terre sancte 481 marchas argenti, quas erant parati tradere ad mandatum domini nostri pape. Data dictarum litterarum Maguntie.[2]) 14 die februarii a. d. 1320. Data dicti transumpti Avinione die penultima mensis octobris anno quo supra.

9. Item procuratorium Mathei archiepiscopi Maguntin.) ad finandum cum camera apostolica et se obligandum eidem pro fructibus dicte ecclesie obvenientibus tempore vacationis per dominum papam reservatis. Datum Maguntie[2]) 4 nonas februarii a. d. 1322.

10. *(f. 18)* Item unum procuratorium dicti domini archiepiscopi Maguntin. ad petendum a camera apostolica dilationem 30000 florenorum auri, in quibus idem dominus archiepiscopus eidem camere erat obligatus. Datum* nonis iulii a. d. 1324.[3])

11. Item instrumentum debiti camere 40 florenorum debitorum per Conradum, rectorem parrochialis ecclesie de Pubingen Ratisconensis *(sic)* diocesis, pro fructibus dicte ecclesie indebite per ipsum perceptis. Datum Avinione die 17 mensis novembris a. d. 1324.

12. Item alia littera procuratoria Mathei archiepiscopi Maguntin. confitentis se teneri domino Iohanni pape XXII in 30000 flor auri ad petendum prorogationem terminorum solutionum. Datum 15 kalendas octobris a. d. 1324.

13. Item alia littera eiusdem facti continens prorogationem et obligationem 27000 florenorum auri, in quibus tenetur de resta camere apostolice dictus dominus archiepiscopus. Datum Avinione a. d. 1324 die 24 augusti.[4])

14. Item unum instrumentum assignationis certarum pecuniarum in dicto instrumento contentarum facte de pecuniis decimarum patriarchatus Aquilegensis et Gradensis procuratori thesaurarii Marchie Anconitane. Datum in Venetiis a. d. 1329 et die 3 mensis octobris.

[1]) Rieder l. c.
[2]) Maguntin Ms.
[3]) 1334 Ms.
[4]) „die-aug.“ nachgetragen.

15. Item aliud instrumentum debiti mille marcharum argenti, in quibus (*f. 18*v) tenetur camere apostolice frater Paulus de Mutina ordinis sancti Iohannis Jerosolimitani et prior Saxonie, quas recepit ex causa depositi a collectore apostolico in illis partibus, et quia non restituebat, fuit in Romana curia arestatus tempore domini Iohannis pape XXII et administratio dicti sui prioratus commissa priori Alamanie, qui dictum debitum solvere promisit terminis hic expressis in dicto instrumento. Datum Avinione die 20 mensis ianuarii a. d. 1324.

16. Item alia tria instrumenta camere apostolice assignata per magistrum Matfredum de Montiliis, collectorem apostolicum in Alamannia, super certo debito 1000 marcharum argenti in uno[1]) instrumento contentarum et 1000 marcharum argenti in alio[2]) et 1544 marcharum argenti in tertio, in quibus solvendis obligaverunt se preceptor Saxonie et plures dicti ordinis. Data ultimi instrumenti in civitate Magdeburgensi a. d. 1326 id[ib]us maii.

17. Item instrumentum, in quo procuratores societatis Arzellorum[3]) (*sic*) de Florentia confitentur se recepisse ab episcopo Wratislaviensi 29 marchas auri bene purgati camere apostolice reddendas. Datum Brugis a. d. 1338 die 2 mensis aprilis.

18. Item quedam littera domini Galhardi de Carceribus prepositi ecclesie Titulensis, olim collectoris Polonie, signata per Theodericum Cramine, notarium publicum, super quodam deposito seu cambio sex marcharum argenti cum certis mercatoribus in dicto instrumento seu littera expressis. Datum Brugis 20 die mensis martii a. d. 1342.

19. (*f. 19*) Item aliud instrumentum continens, qualiter Nicolaus Pensatoris, civis Cracoviensis, et eius socii confessi fuerunt se recepisse a domino Iohanne episcopo Cracoviensi nomine camere apostolice 10 marchas[4]) de 22 kadratis de censu beati Petri, quas promiserunt solvere eorum periculo et expensis Brugis deputandis per dictam cameram infra 10 menses a data dicti instrumenti. Actum Cracovie a. d. 1343 nonis decembris.

20. Item quedam littera directa domino pape, in qua continetur, quod cives et consules Cracovienses supplicabant domino Benedicto pape, ut eis assignaret certos mercatores Brugis, quibus

[1]) Rasur.
[2]) „cont.-alio" am Rand von anderer Hand.
[3]) S. oben S. 87.
[4]) marcham Ms.

tradentur pecunie, quas debebant camere apostolice. Datum Cracovie 25 die mensis maii a. d. 1336.

21. Item transsumptum testamenti fratris Dominici episcopi Metheliensis, in quo legavit camere apostolice 2000 marcharum argenti, que fuerunt [1]) sibi adiudicata in partibus suis per quosdam iudices suos pro expensis et dampnis sibi datis per Conradum episcopum et capitulum Caminensem, quarum summam dominus papa seu eius camerarius habebat. Actum Avinione a. d. 1324 die 22 mensis octobris pontificatus domini Iohannis pape XXII anno IX.

22. Item aliud instrumentum continens, qualiter consules civitatis Wratislaviensis confessi fuerunt se realiter recepisse a domino Petro de Alvernhia, apostolice sedis nuntio, 600 marchas argenti de pecunia domini Iohannis pape XXII, quas promiserunt solvere eorum sumptibus et *(f. 19v)* periculo in Flandria Brugis vel in Tornaco in annum, habentes a dicto collectore vel domino papa recipiendi potestatem. Actum et datum in castro Wratislaviensi a. d. 1327 die 17 mensis augusti.

23. Item instrumentum continens, qualiter dominus Arnaldus Regis, archidiaconus Cameracensis, sedis apostolice nuntius, de mandato domini pape Benedicti assignavit et tradidit Bartholomeo Corsine, mercatori societatis Azaylarum *(sic)* Florentie commoranti Brugis, 753 scudata auri, 137 regales et 31 florenos de Florentia.

Item 1200 scuta et 70 regales. Item 11 scuta, 5 regales et 440 libras Turonenses in obolis albis argenti regiis per dictum mercatorem postea camere apostolice Avinione assignanda. Datum Cameraci a. d. 1338 et die 21 septembris pontificatus domini Benedicti pape XII anno IV.

24. Item aliud instrumentum continens, qualiter [2]) dominus H. comes [de] Werdemberg, prepositus sancti Iohannis et canonicus Constantiensis ecclesiarum, se obligavit solvere domino P(etro) Durandi, capellano domini pape, et B. de Montevalrano, in Alemania sedis apostolice nuntiis ad colligendum fructus beneficiorum tunc vacantium, 273 marchas cum dimidia argenti, videlicet in festo beati Martini 150 et 123 cum dimidia in festo nativitatis domini tunc proxime sequenti, quas dictus Henricus ut subcollector apostolicus in provincia Constantiensi anno [collegerat. Datum] anno 1318 die 17 octobris. [3])

25. *(f. 20)* Anno domini 1305 2 kalendas iunii rex Boemie et

[1]) „cam.-fuerunt" am Rand von anderer Hand.
[2]) Doppelt.
[3]) Vgl. Rieder l. c.

Polonie confessus fuit se recepisse ab abbate Zaberdoroicensi et preposito Cimitensi, ordinis Premostratensis, subcollectore decime Terre sancte, per magistrum Lovanicum de Cassentino, canonicum Aquilegensem, collectorem et sedis apostolice nuntium, 580 marchas grossorum denariorum Pragentium, quas[1]) promisit reddere dicto collectori. Datum Prage a. d. 1305 2 kalendas iunii.[2])

26. Item aliud instrumentum obligationis de 200 marchis Pragensibus, quas recepit dux Legnicensis et Bregensis a collectore domini pape in Polonia et quas promisit et obligavit se solvere infra 4 annos, videlicet anno quolibet 50 marchas. Datum Wratislavie[3]) in domo episcopali a. d. 1303 indictione prima.[4])

27. Item quoddam procuratorium domini archiepiscopi Rigensis ad recipiendum bona sua, que dimiserat Parisius in custodia in certis coffris penes quosdam mercatores, que bona sunt in dicto instrumento designata et appretiata in valore 6675 florenorum auri et, cum fuit in curia, misit Parisius pro dictis bonis.

Item sunt plura instrumenta et scripture super bonis ipsius archiepiscopi Rigensis et in quodam parvo sacco reposita. Datum Parisius a. d. 1326 die 6 mensis augusti.

28. (*f. 20* v) Item instrumentum contra Lazarinum de Flisco, canonicum Traiectensem, de 250 florenis, quos mutuo recepit a domino Manueli de Flisco, domini nostri pape notario, quos promisit eidem et suis solvere, obligans se et bona sua et se submisit cohertioni camere apostolice. Actum Avinione a. d. 1342 die ultima novembris.

29. Item instrumentum sigillo domini regis Polonie sigillatum et quatuor signiş notariorum consignatum, in quo continetur, quod dictus dominus rex omnia iura, actiones utiles et directas, quas habet et habere potest contra fratres hospitalis beate Marie Theotonicorum quantum[5]) ad debitum 15000 marcharum, in quibus dicti fratres eidem regi pro re iudicata tenentur et in quibus fuerunt condempnati erga dictum dominum regem, dominum nostrum papam et ecclesiam Romanam, transtulit et transportavit et ipsum dominum papam ut in rem propriam dominum et procuratorem constituit. Datum Cracovie a. d. 1335 et die 8 mensis septembris.

Et sunt plures alie scripture super dicto facto.[6])

[1]) que Ms.
[2]) Vgl. Haller l. c. S. 137, wo die Urkunde zitiert ist.
[3]) Rasur.
[4]) Vgl. Haller l. c. S. 137.
[5]) Am Rand von anderer Hand.
[6]) „Et-facto“ von anderer Hand.

30. Item quidam processus cum certis relationibus et aliis scriptis, factis per dominum Petrum Gervasii, canonicum Vivariensem et commissarium apostolicum ad recipiendum bona episcopatus Wratislaviensis, qui fuerunt facti contra dominum Nicolaum Bautet, canonicum Wratislaviensem, et plures alios, qui dicta bona per multa tempora ipsius episcopatus receperunt. Datum in Cracovia a. d. 1339 et die 21 mensis ianuarii.

Item[1]) sunt 10 instrumenta continentia recognitiones, obligationes et ratificationes per Magnum, regem Swesie, Norvegie, Scanie, et Blancham eius uxorem et plures prelatos dictorum regnorum ac milites de summa 12000 marcharum monete Suesie ad ecclesiam Romanam pertinentium per dictos regem et reginam a Iohanne Guilaberti, collectore apostolico, mutuo receptarum factas a. d. 1351 die 11 iulii pontificatus domini Clementis pape VI anno X.

31. (*f. 21*) Item quedam littera missa domino nostro pape per Galhardum de Carceribus, nuntium in partibus Ungarie, in qua scribit de statu negotiorum camere et de pecuniis debitis per mercatores Cracovie, in quibus camere tenentur, et non est data et due littere alie simul ligate, omnes misse clause.[1])

Littere obligatorie regis Castelle.

1. Primo instrumentum signo manibus domini Iohannis Palaysini et Nicolay Ricomanni notarii signatum, continens debitum 20 milium florenorum, quos recepit mutuo procurator Alfonsi regis Castelle tempore Clementis pape VI. Datum Avinione in thesauraria apostolica 13 mensis iunii a. d. 1343.

2. Item unum procuratorium Alfonsi regis Castelle, in quo constituit procuratores suos ad comparendum coram domino Iohanne papa XXII ad supplicandum super concedendo subsidio contra infideles dicto domino pape et collegio ad submictendum dictum regem ordinationi et voluntati dicti domini pape et collegii. Datum Tholeti a. d. 1328 7 idus martii.

3. Item unum instrumentum sigillo regis Castelle sigillatum continens, qualiter dominus Alfonsus rex Castelle ratificavit, promisit et iuravit (*f. 21 v*) ea, que fuerunt acta per fratrem Alfonsum Uriciscii[2]) ordinis sancti Iohannis Jerosolimitani, procuratorem dicti domini regis, super receptione 20000 florenorum per ipsum procuratorem mutuo receptorum

[1]) „Item — clause“ von anderer Hand.
[2]) Korrektur.

a Guidone filio Francisci Malabaylha, mercatore Astensi, solvendorum certis terminis etc., et promisit nomine dicti domini regis et se submisit etc. Datum in obsisione *(sic)* ville de Algesira a. d. 1343 die 4 iulii.

4. Item aliud procuratorium dicti domini regis Castelle, in quo constituit procuratorem suum fratrem Alfonsum Urcissii ordinis sancti Iohannis Jerosolimitani, priorem Yspanie, ad recipiendum mutuo a domino Clemente papa VI seu alio volente mutuare centum milia florenorum. Datum ut supra a. d. 1343 die 28 mensis aprilis.

5. Item quoddam instrumentum continens absolutionem domini Egidii archiepiscopi Tholetani et obligationem eiusdem de 3000 flor., in quibus tenebatur prefatus dominus Egidius camere domini nostri pape ex certis causis, quos solvere promisit infra certum terminum in dicto instrumento contentum. Datum in loco de Bitrago Tholetane diocesis die 6 mensis octobris a. d. 1309.

6. Item quedam littera bullata domini Iohannis pape XXII, continens commissionem factam episcopo Colimbriensi, quod recuperaret a Nicolao Dominici, mercatore Ulixbonensi, mille duplas auri et 4250 libr. monete Portug(allie), quas dictus Nicolaus habuerat et habebat in deposito ex parte et de bonis episcopi Lamecensis, per dictum dominum papam reservatis et ipsum per censuram ecclesiasticam compelleret ad restituendum. Datum Avinione 3 idus maii anno XVI.[1])

Obligationes regis Aragonum et Maioricarum.

1. (*f.* 22) Primo instrumentum, in quo dominus Iacobus rex Maioricarum tenetur camere apostolice in 10000 flor. eidem mutuo traditis, pro quibus se obligavit camere apostolice et procuratorem constituit ad confitendum debitum. Datum Avinione a. d. 1341 et die 17 mensis februarii.[2])

2. Item aliud instrumentum confessionis facte per procuratorem regis Maioricarum coram auditore camere et citatio facta in audientia contra dictum dominum regem.

3. Item aliud instrumentum obligationis 1429 florenorum auri de Florentia, 8 duplarum auri et 11 solidorum et 3 denar. Turonensium, quos confessi fuerunt domini Pontius Textoris, collector Aragonie, et Petrus Textoris, nepos ipsius, se debere camere apostolice, per eos receptorum de fructibus beneficiorum in partibus Aragonie vacantium, quos promiserunt in duabus solutionibus solvere. Datum Avinione a. d. 1308 die 23 novembris.

---

[1]) Dieser Posten von anderer Hand.

[2]) Vidal 9227.

Obligationes regni Anglie.

1. Primo obligatio depositi 1000 marcharum argenti sterlingorum facta societati Spinorum de Florentia de pecunia decime regni Anglie. Datum Londoni 2 nonas decembris a. d. 1293.

2. (*f.22* v) Item alia obligatio societatis filiorum Bonsignoris Senensis de 1000 marchis sterlingorum de pecunia decime regni Anglie nomine camere apostolice. Datum Londr(e) 11 kalendas iunii a. d. 1293.

3. Item obligatio seu littera depositi 1000 marcharum sterlingorum facti societati Spinorum de Florentia de pecuniis decime Anglie pro et nomine camere apostolice. Datum Londoni 11 kalendas iulii a. d. 1293.

4. Item alia littera obligationis depositi 5000 marcharum sterlingorum facte[1]) societati Publicum et Rombertinorum de pecunia decime regi Anglie concesse pro passagio Terre sancte. Datum Londoni 4 nonas iunii a. d. 1293.

5. Item alia littera obligationis 3000 marcharum argenti facte[1]) societati Amanatorum de Pistorio de pecunia decime regni Anglie concesse. Datum Londoni 4 nonas iunii anno quo supra.

6. Item transsumptum testamenti deffuncti domini Almarici de Monteforti, domini pape capellani, dicentis se iure hereditario communitatis Leixestrie et Cestrie[2]) palatinum Anglie, in quo legavit ecclesie Romane et summo pontifici omnes actiones et iura hereditaria in dictis bonis in regno Anglie existentibus sibi competentia. Datum Parisius a. d. 1289 *(sic)* 12 kalendas decembris de tempore domini G(regorii) pape X.

7. Item trans[s]umptum obligationis mercatorum de societate Pulicum et Rambertinorum de decimis sedi apostolice vel eius nuntio persolvendis. Datum Londoni a. d. 1293, 4 nonas iulii.

8. (*f. 23*) Item instrumentum cum pluribus cedulis de pluribus assignationibus factis per dominum Garsiam Arnaldi de Garlex, collectore[m] in Anglia, Scotia et Hybernia, Guillelmo de Prato, canonico Convenarum, et G. de Pusaco, domicello familiari domini Clementis quinti, de pecuniis per ipsum et dominum Guillelmum de Testa eius socium in dicta collectoria [receptis] de 5000 libris sterlingorum. Datum apud Calez a. d. 1310 die 12 mensis martii.

9. Item alia littera depositi de 1657 libr. 14 sol., 1 den., traditis et liberatis Philippo Burgi de societate Mazorum de Florentia, Philippo Gerardini de societate Spinorum de Florentia et Puchio Bonelli de

[1]) facti Ms.
[2]) Costric Ms.

societate Clarentum de Pistorio de decimis apostolicis provinciarum Cantuariensis et Eboracensis. Datum Londoni die 10 mensis februarii a. d. 1300.

10. Item instrumentum continens, quod Raymundus Pelegrini, canonicus Londoniensis, auctoritate apostolica recepit ab executoribus domini Bernardi de Astria, archidiaconi Cantuariensis, in partibus Anglie, Scotie et Ybernie collectoris [1]) et sedis apostolice nuntii, bona quamplurima in Anglia de bonis dicte camere penes dictum collectorem existentia. Datum Londoni 3 die augusti a. d. 1343.

11. Item instrumentum continens, quod Petrus Peruana, mercator de Carinano Taurinensis diocesis, factor et procurator discreti viri Iacobi Malabaylha et fratrum suorum, civium Astensium, recepit a domino Raymundo Pelegrini, collectore Anglie, 291 libras, 13 sol., 4 den. bonorum sterlingorum, quas solvere promisit in Romana curia terminis in dicto instrumento expressis. (*f. 23* v) Datum Londoni a. d. 1343 die 29 mensis iulii.

Littere, in quibus rex Anglie tenetur camere apostolice.

12. Et primo quedam littera sigillo in cera alba sigillata, in qua Edowardus rex Anglie confitetur se debere ecclesie Romane 100 libras sterlingorum una cum 450 sterling. regni per Clementem quintum per ipsum regem receptas de decimis sexennalibus ipsius impositis, quam pecuniam promisit idem rex solvere certis terminis iam lapsis. Datum Wigengo 13 die mensis februarii, anno vero sui regni X.

13. Item alia littera regis predicti, in qua continetur, quod dictus rex recepit a collectoribus decimarum in ipso regno impositarum per dictum dominum Clementem V 12442 libr., 4 sol., 8 den. ob. et 1 quadrantem, quam pecuniam promisit reddere domino nostro pape et ecclesie Romane certis terminis expressis in litteris. Datum apud West(monaster)ium [2]) 8 die iunii, regni vero sui anno XI.

14. Item alia littera dicti regis modo, quo supra, sigillata, in qua continetur, quod dictus rex Anglie debet dicte camere et ecclesie Romane 2505 libr., 14 sol., 1 den. sterlingorum, quas recepit a dictis collectoribus de dictis decimis ipsius regni et promisit solvere etc. Datum apud [3]) Lambheto 18 aprilis anno sui regni XIII.

15. Item alia obligatio regis Anglie facta Avinione per Ademarum

[1]) collectores Ms.
[2]) Westium Ms.
[3]) Nachgetragen.

(*f. 24*) de Valentia, comitem Pembroke,[1]) Bartholomeum de Badelesmeri et plures alios procuratores dicti regis de mille marchis sterlingorum debitis pro annuo censu dicte ecclesie Romane per dictum regem.

16. Item debet dictus dominus rex pro arreragiis dicti annui census pro 24 annis 24000 march. sterlingorum. Actum Avinione a. d. 1317 die 15 mensis aprilis, pontificatus domini Iohannis pape XXII anno primo, regni vero dicti domini regis anno decimo.

17. Item quatuor instrumenta de certis pecuniis assignatis Londoni certis mercatoribus de Mozscm (*sic*) per collectorem camere de anno 1300 et die 16 mensis iunii.

Littere obligatorie pro camera apostolica tam in provincia quam comitatu Venayssini ac dyocesi Avinionensi.

1. Primo testamentum Viuandi de Conchis, militis Massilie, qui instituit heredem suum sanctum passagium ultramarinum et voluit, quod bona sua expenderentur in subsidium Terre sancte. Datum Massilie die 28 mensis octobris a. d. 1316.

2. Item instrumentum debiti 500 florenorum auri debitorum camere per Philippum Podrossii civem Massiliensem, quos quidem 500 florenos dictus Philippus habuerat a quodam clerico, vocato Hugone Geraldi, quondam episcopo[2]) Caturcen. Actum Avinione a. d. 1318 die 12 aprilis pontificatus domini Iohannis pape (*f. 24*ᵛ) XXII anno secundo.

3. Item aliud instrumentum, in quo sunt inserte due littere domini Benedicti pape, per quas mandabatur officiali Regensi, quod compelleret priorem et conventum fratrum predicatorum Regensium ad assignandum camere apostolice 4000 floren. depositorum penes eos per Fredericum archiepiscopum Regensem[3]) deffunctum in Romana curia, cuius bona fuerunt dispositioni apostolice reservata. Datum Rege 17 die mensis octobris a. d. 1341.

4. Item due littere recognitionis facte coram auditore camere per magistrum Raymundum Lamberti de Fractis, procuratorem nobilis viri domini Raymundi de Gunto (*sic*) militis senescalli Provincie de 4000 flor. per ipsum debitis dicte camere. Datum Avinione die 20 mensis ianuarii a. d. 1355.

5. Item instrumentum continens, qualiter dominus Bertrandus de Gouto, vicecomes Leomanie et Altivillarii, submisit se iurisdictioni et ordina-

[1]) Pembrolue Ms.
[2]) episcopi Ms.
[3]) Statt „Rigensem“ (Riga).

tioni domini Iohannis pape XXII et camere apostolice de summa 300000 florenorum per eum a domino Clemente papa V, avunculo suo, pro transeundo ultra mare contra infideles cum certis hominibus armorum in passaggio domini Philippi regis Francie habita, et fuit facta ordinatio per dictum dominum Iohannem papam XXII, quod dictus Bertrandus restitueret Romane ecclesie infra kalendas novembris 150000 et alios 150000 in dicto passagio expenderet cum tot gentibus armorum, quot exinde posset ducere. Datum Avinione a. d. 1321 et die 18 mensis iulii pontificatus dicti domini Iohannis anno quinto.[1])

6. Item instrumentum prorogationis per dictum dominum Iohannem papam XXII facte domino Bertrando de Gouto, vicecomiti Leomanie et Altivillarii, de (*f. 25*) dicta summa 150000 florenorum auri camere apostolice per eum debitorum usque ad quartam diem novembris a. d. 1321[2]) kalendis dicti mensis pontificatus sui anno sexto.

7. Item instrumentum alterius prorogationis facte dicto[3]) domino Bertrando prefato per dictum dominum Iohannem papam XXII de dicta summa 150 milium florenorum per ipsum dominum Bertrandum debitorum ad nativitatem domini a. d. 1321 die 4 mensis novembris pontificatus sui anno VI.

8. Item aliud instrumentum cuiusdam ratificationis vicecomitis Leomanensis de gestis per procuratorem suum super obtentis prorogationibus a domino Iohanne papa XXII de summa 150000 florenorum per eum camere apostolice debitorum exsolvenda. Actum in loco de Vice in Leomania a. d. 1321 die prima februarii.

9. Item quedam citatio facta per dominum Iohannem Morelli, auditorem camere, contra dominum Hugonem de Baucio, comitem Avellini, quod solvat 10000 florenos auri, quos receperat causa mutui a camera domini nostri pape. Datum Avinione die 5 novembris pontificatus domini Innocentii pape VI anno primo.

10. Item instrumentum sive codicillum, in quo Cremonicius, civis de Nicia, legavit domino nostro 200 libras Turonensium parvorum solvendorum per heredem suum infra quinquennium. Datum* die 7 ianuarii a. d. 1347.

11. Item instrumentum obligationis continens, quod Iohannes Richerii confessus (*f. 25*v) fuit debere domino Bernardo de Novodompno, sacri palatii auditori, 300 florenos auri, quos eidem mutuavit et se obli-

[1]) Vgl Mollat Nr. 14408.
[2]) 1320 Ms.
[3]) Von anderer Hand darübergeschrieben.

gavit et bona sua et se submisit cohertioni camere etc. Datum Avinione die 11 februarii a. d. 1346.

12. Item aliud instrumentum obligationis, in quo Franciscus Pactole vendidit domino Manueli de, Flisco prothonotario domini nostri pape, certam quantitatem blade pretio 300 * Datum * a. d. 1342 die 17 februarii.

De regibus Sicilie et Jerusalem.[1]

1. Item quedam littera ratificationis facte per dominum regem Cicilie de mutuo 25000 florenorum auri, receptorum per procuratores suos a camera apostolica et restituendorum eidem de decimis a sede apostolica concessis ex causis hic expressis. Datum Avinione die 16 maii a. d. 1320.

2. Item alia littera obligationis facte per dominum Robertum regem Cicilie de mutuo 9000 florenorum auri per cameram apostolicam mutuatorum et sibi restituendorum de [2]) decimis occasione subsidii vicariatus sibi concessi et hic expressis. Datum Avinione die 6 maii a. d. 1320.

3. *(f. 26)* Item alia littera continens procuratorium domini Roberti regis Cicilie ad recipiendum a domino Iohanne papa XXII seu eius camera apostolica 6500 flor. in subsidium. vicariatus sibi commissi a sede apostolica vacante imperio de terris imperialibus Tuscie et Lombardie reddendos de decimis a dicta sede apostolica ob hoc concessis. Datum Avinione die 22 iulii a. d. 1321.

4. Item alia littera mutui 6500 florenorum auri mutuatorum domino Roberto regi Cicilie per cameram apostolicam et restituendorum eidem de decimis concessis ex causis hic expressis. Datum Avinione die 23 mensis iunii a. d. 1321.[3])

5. Item alia littera dicti regis Cicilie recognoscentis se habuisse 6500 florenorum a camera apostolica restituendo de decimis ob causis hic expressis concessis. Datum ut supra die 26 mensis iunii.

6. Item alia littera dicti regis Cicilie recognoscentis se habuisse mutuo 10000 florenos auri in succursum vicariatus terrarum imperialium Tuscie et Lombardie ab apostolica sede sibi commissi vacante mperio reddendorum camere de decimis ob hoc concessis. Datum Avinione die 21 iulii a. d. 1320.[4])

7. Item alia littera dicti regis procurationis ad recipiendum 5000 florenorum olim sibi mutuatorum per dominum Iohannem papam XXII

[1]) Andere Hand.
[2]) Von anderer Hand darübergeschrieben.
[3]) Mollat 14400.
[4]) Mollat 12294.

in subsidium etc., ut supra, de quo mutuo idem rex alias litteras concesserat. Datum Avinione die 6 iulii a. d. 1320.[1])

8. (*f. 26* v) Item alia littera recognitionis 5000 florenorum auri facte dominis * camerario et thesaurario domini nostri pape per procuratorem illustrissimi principis domini Roberti Jerusalem et Cicilie regis pro succursu vicariatus, etc. ut supra. Datum Avinione die 7 iulii a. d. 1320.

9. Item alia littera dicti regis continens regognitionem 10000 florenorum, quos habuit ex causa mutui a domino Iohanne papa XXII in subsidium vicariatus antedicti etc., ut supra. Datum Avinione a. d. 1320 die 20 iulii anno sui regni 12.[2])

10. Item alia littera recognitionis 10000 florenorum auri facte dominis camerario et thesaurario domini nostri pape per procuratorem dicti domini regis Cicilie, restit(uendorum) camere de pecunia decime ob hoc concesse. Datum Avinione a. d. 1320 die 21 iulii.

11. Item alia littera domini regis Cicilie predicti recognoscentis se habuisse mutuo in diversis solutionibus a legato apostolico Lombardie 5000 florenorum restituendorum, ut supra. Datum Avinione die 28 iulii a. d. 1321.

12. Item alia littera eiusdem domini Roberti Cicilie regis, continens procuratorium ad recipiendum ex causa mutui pecunias ab apostolica sede pro deffensione terrarum imperii in partibus Tuscie et Lombardie sibi commissi per dominum Clementem papam V imperio vacante et restituendas etc., ut supra. Datum Neapoli die 17 septembris a. d. 1320 anno sui regni 12.

13. (*f. 27*) Item alia littera dicti regis recognoscentis se mutuo a camera apostolica recepisse 10000 florenorum auri restituendorum etc., ut supra. Datum Avinione die 18 mensis septembris anno quo supra.[3])

14. Item alia littera eiusdem domini regis recognocentis se habere a camera apostolica ex mutuo 10000 florenorum restituendorum etc., ut supra. Datum Avinione die 18 septembris anno quo supra.

15. Item alia littera eiusdem domini regis recognoscentis se habuisse ex causa mutui 10000 florenornm auri in subsidium vicariatus etc., ut supra. Datum Avinione a. d. 1320 die 19[4]) septembris.

16. Item alia littera eiusdem domini regis Cicilie recognoscentis se habuisse mutuo in diversis solutionibus a legato apostolico Lom-

[1]) Mollat 12292.
[2]) Mollat 12293.
[3]) Mollat 14392.
[4]) Vorher „quinta iulii" durchgestrichen.

bardie 5000 florenorum in subsidium etc. Datum Avinioni anno quo supra die 5 iulii.

17. Item quoddam procuratorium sigillo dicti regis sigillatum super mutuo 25000 florenorum auri recipiendorum a camera apostolica nomine ipsius regis Cicilie et restituendorum ut supra. Datum Aquis a. d. 1319 die 21 decembris.

18. Item quedam littera obligationis 25000 florenorum auri per dominum regem Cicilie seu procuratores ipsius nomine receptorum mutuo a camera apostolica restituendorum, ut supra etc. Datum Avione a. d. 1319 die 23 mensis decembris.

19. Item alia littera mutui 2000 unciarum auri receptarum per procuratorem (*f. 27*[v]) dicti regis Cicilie a camera apostolica eidem restituendarum de decimis etc., ut supra. Datum Avinione a. d. 1320 die 23 mensis septembris.

20. Item alia littera eiusdem regis Cicilie recognoscentis se mutuo a camera apostolica recepisse 2000 unciarum auri in florenis Florentie pro qualibet uncia. Datum Avinione a. d. 1320 die 24 mensis decembris.

21. Item quo|d|dam instrumentúm procuratonis domine Iohanne regine Cicilie ad petendum remissionem et dilationem de censibus preteritis dicti regni et ipsam pro huiusmodi censu obligandam etc. Datum Neapoli a. d. 1362 die 9 mensis augusti pontificatus domini Innocentii pape VI anno X.

22. Item instrumentum sive patens littera sigillata quodam sigillo rubeo impendenti continens recognitionem decem milium florenorum auri, factam dominis camerario et thesaurario domini nostri pape per procuratorem illustrissimi principis domini R(oberti) Jerusalem et Cicilie regis, restituendorum camere apostolice de decimis concessis ab apostolica sede ex causis in dictis litteris contentis. Datum Avinione a. d. 1320 die 20 mensis septembris.[1])

(*f. 28*) Sequuntur mutua facta de mandato sancte memorie domini Clementis pape VI de pecuniis camere apostolice, in quodam rotulo papireo reperta.[2])

1. Anno 49 die 24 mensis novembris fuerunt mutuati de mandato dicti domini pape Arnaldo vicecomiti Caramanni diocesis Tholosane 500 flor. auri, quos promisit solvere a festo nativitatis domini tunc proxime venturo ad unum annum, prout in instrumento per Iohannem de Foresco notarium inde recepto continetur.

---

[1]) Mollat 14393.

[2]) „in — rep.“ andere Hand.

2. Anno quo supra et die 25 eiusdem mensis fuerunt mutuata de mandato dicti domini pape domine Mathe de Insula, comitisse Convenarum, 1000 scuta, que promisit solvere a festo purificationis beate Marie tunc proxime venturo ad unum annum, prout in instrumento recepto per dictum Iohannem de Foresto continetur.

3. Anno quo supra die 18 mensis decembris fuerunt mutuati dicte domine Mathe de mandato dicti d^{ni} pape 1500 flor. auri, quos promisit solvere, videlicet in festo pasche tunc proxime venturo 500 flor. et in aliis duobus annnis ex tunc sequentibus, videlicet quolibet anno in consimili festo.

4. Anno quo supra die 13 ianuarii fuerunt mutuati eidem domine Mathe, comitisse Convenarum, de mandato dicti domini pape 1500 flor. renos auri, quos promisit solvere a festo pasche domini ad unum annum, prout in instrumento per dictum notarium recepto continetur.

5. (*f. 28*^{v}) Anno quinquagesimo et die 27 mensis aprilis fuerunt mutuati de mandato quo supra dicte domine Mathe de Insula, comitisse Convenarum, 20000 flor., de quibus promisit solvere dominus Petrus Raymundi, comes Convenarum, 10000 flor. terminis infrascriptis, videlicet a festo nativitatis domini tunc proxime venturo ad unum annum 1000 libras monete tunc currentis in regno Francie et sic singulis annis in dicto festo nativitatis domini 1000 libras monete predicte, quousque de dictis 10000 flor. fuerit integre satisfactum. Alia vero 10000 flor. dicta domina comitissa promisit solvere, videlicet post lapsum omnium terminorum solutionum dicti domini comitis predictorum 1000 libras eiusdem monete incipiendo in proximo venturo festo nativitatis domini et sic singulis annis extunc sequentibus in dicto festo 1000 libras monete, que tunc cursum habebit in dicto regno, quousque de predictis aliis 10000 flor. fuerit integre satisfactum, prout in instrumento per magistrum Guillelmum Severii notarium Avinione inde recepto continetur.

6. Anno quo supra die prima mensis martii fuerunt mutuati de mandato quo supra domino Petro Raymundi, comiti Convenarum, 1000 floreni auri, quos promisit solvere a die predicta ad unum annum et dimidium, prout in instrumento per magistrum Johannem Iarrua inde recepto continetur.

7. Anno quo supra die 17 mensis martii fuerunt mutuati de mandato quo supra domino Garino de Castronovo, domino de Gramato Caturcensis diocesis, 1000 floreni auri de Pedemonte boni ponderis, quos promisit solvere terminis infrascriptis, videlicet 200 a festo beati Iohannis Baptiste proxime venturo ad unum annum et sic singulis

annis sequentibus in dicto festo, quousque fuerit integre satisfactum, prout in instrumento per magistrum Iohannem Palaysini notarium camere inde recepto continetur.

8. (*f. 29*) Anno 47 die 8 mensis aprilis fuerunt mutuati de mandato quo supra domino Iohanni la Rocha, marescallo in Romana curia, 200 flor. auri de Pedemonte boni ponderis.

9. Anno quo supra die 30 mensis octobris fuerunt mutuati domino Guischardo de Combornio iuniori, rectori Patrimonii, de mandato quo supra deducendi de stipendiis suis 1200 floreni auri; in casu, quo non deducerentur de stipendiis suis, promisit dictam summam solvere et restituere camere apostolice, prout in instrumento recepto[1]) per dictum magistrum Iohannem Palaysini recepto continetur.

10. Anno 48 die 5 mensis ianuarii fuerunt mutuati de mandato dicti domini pape domino Astorgio de Duroforti, rectori Romandiole, super stipendiis suis 1200 floreni deducendi de stipendiis suis secundi anni rectorie sue, et, nisi deducantur, promisit dictam summam solvere et restituere camere apostolice iuxta tenorem instrumenti per dictum magistrum Iohannem Palaysini notarium recepti.

11. Anno quo supra die 19 mensis augusti fuerunt mutuati de mandato dicti domini pape reverendo patri domino P. sancte Marie nove diacono cardinali pro recuperandis vasis argenteis impignoratis per dominum comitem Bellifortis penes dominum Bertrandum de Bedossio militem quinque milia florenorum.

Item amplius de eodem mandato 3000 florenorum.

(*f. 29* v) Item die 17 mensis novembris anno quo supra fuerunt mutuati de eodem mandato eidem domino cardinali 3000 floreni. Instrumentum obligationis recepit magister Iohannes Palaysini.

12. Anno quo supra die 27 mensis aprilis mutuati fuerunt domino Petro Raymundi comiti Convenarum de mandato, quo supra, 2000 flor. auri, quos promisit solvere terminis infrascriptis, videlicet medietatem in festo nativitatis domini proxime venturo et aliam medietatem in alio festo extunc proxime sequturo anno revoluto, prout in instrumento per proxime dictum notarium recepto continetur.

13. Anno quo supra die 15 mensis martii fuerunt mutuati de mandato quo supra domino Guidoni de Covenis, domino de Fiaco Albiensis diocesis, 2000 flor., quos promisit solvere terminis infrascriptis, videlicet in festo beati Iohannis Baptiste proxime venturo ad unum annum 500 florenos et sic singulis annis sequentibus in dicto festo, quousque

---

[1]) Von anderer Hand nachgetragen.

de dictis 2000 flor. auri integre sit satisfactum, prout in instrumento per dominum Iohannem Palaysini notarium inde recepto continetur.

14. Anno quinquagesimoprimo et die 12 mensis martii fuerunt mutuati de mandato quo supra domino Guidoni comiti Forese duo milia flor. auri.

15. (*f. 30*) Anno 49 die 26 mensis augusti fuerunt mutuati de mandato domini nostri pape Raymundo de Agonto, militi domini Valliumsaltus et Colle diocesis Carpentoratensis, senescallo reginali comitatuum Provincie et Folqualquerii, 4000 flor. auri. Instrumentum obligationis recepit magister Iohannes Castellani, notarius auditoris camere apostolice.

16. Anno quo supra et die 22 mensis septembris mutuata fuerunt de mandato dicti domini pape domino Iohanni Richerii, militi et legum doctori, domino de Coldroyo super Ligerim Aurelianensis diocesis et Petro domino de Hugomonte domicello, habitatori de Pulhi Rothomagensis diocesis, 2000 scuta antiqua, que promiserunt solvere in festo purificationis beate Marie. Recepit instrumentum magister Egidius Geraldi notarius auditoris.

17. Anno quinquagesimo et die 30 mensis ianuarii fuerunt mutuata de mandato domini nostri pape domino Guillelmo Fornerii, promotori negotiorum domini Karoli de Francia, Dalphini Viennensis, et Bertrando de Clauso, thesaurario dicti Dalphini, 2000 scuta, de quibus extant penes cameram littere obligatorie dicti domini Dalphini suo sigillo sigillate.

18. Anno quo supra die 7 mensis aprilis traditi fuerunt de dicto mandato domino Hugoni, comiti Avellini, pro complemento summe decem milium florenorum sibi de mandato quo supra (*f. 30*ᵛ) mutuate, prout in instrumento per dictum magistrum Iohannem Palaysini notarium recepto continetur, 1396 floreni.

19. Anno quo supra die 16 mensis aprilis mutuata fuerunt de mandato domini nostri pape domino Hugoni domino de Ucello diocesis Lemovicensis, 500 scuta nova, quorum medietatem promisit solvere a festo pentecostes proxime venturo ad unum annum et aliam medietatem in alio festo pentecostes proxime tunc[1]) venturo ad unum annum. Recepit instrumentum magister Egidius de Marania, notarius auditoris camere.

20. Anno quo supra die 22 mensis maii fuerunt mutuata de mandato dicti domini nostri pape Karolo de Ispania, comiti Montisfortis[2]),

[1]) Darüber geschrieben.
[2]) Korrektur.

6000 scuta, que promisit solvere in festo beati Remigii proxime venturo. Recepit inde instrumentum magistcr Iohannes de Montecauserio, notarius auditoris camere.

21. Anno quo supra videlicet 51 die 16 mensis iulii mutuati fuerunt de mandato dicti domini pape domino Bernardo de Aspello militi, domino de Castro Vinagio diocesis Convenarum, 2000 flor.

22. Anno 52 die 6 mensis februarii fuerunt mutuati de mandato dicti domini pape Guillelmo archiepiscopo Bracarensi pro (*f. 31*) legatione coronationis regis Cicilie, ad quem coronandum fuit per dominum nostrum papam destinatus, 1200 flor.

23. Anno quo supra et diversis diebus mensium iulii, augusti et septembris fuerunt mutuati domino Garino de Apcherio 4000 floreni auri, quos promisit solvere certis terminis, prout in instrumento per Egidium Berardi, notarium auditoris camere, recepto continetur.

24. Anno 47 et die 24 mensis iunii fuerunt mutuati de mandato domini nostri pape domino duci Burgondie, recipiente pro eo Iacobo Malabaylha, mercatore Astensi, curiam Romanam sequente, 10000 flor., de quibus deductis solutionibus factis camere restant ad solvendum 946 flor.

25. Anno 51 die 23 mensis octobris fuerunt mutuate Iacobo Gunelli, habitatori Montispessulani, et Bertrando Fogaderii de Perusia Ruthenensis diocesis, magistro monetarum Avinione, 346 march. 1 unc.

Kleinere Mitteilungen.

Die Heimat der Konstantinischen Schenkung.

Nach den zahlreichen und eingehenden Untersuchungen, die in den achtziger Jahren über das „Constitutum domni Constantini imperatoris" von verschiedenen Forschern, besonders in Deutschland, veröffentlicht wurden, gilt die Frage nach der Heimat der falschen Schenkung Konstantins in den weiteren Kreisen so ziemlich für erledigt. Die meisten Historiker, die sich mit dem Schriftstück befassten, schrieben einem römischen Kleriker die Fälschung zu. Als Hauptgrund dafür wird angeführt, dass das falsche Aktenstück vor allem zu Gunsten der Päpste und der römischen Kirche verfasst wurde; das erste Interesse an einer Fälschung mit diesem klar ausgesprochenen Zweck habe man in Rom selbst gehabt. Ferner sollen die vom Verfasser benutzten Quellen hauptsächlich auf Rom hinweisen. In den Einzelheiten gehen dann allerdings die verschiedenen Forscher stark auseinander.[1]) Allein die schon früher von Zaccaria ausge-

[1]) Vgl. besonders Genelin, Das Schenkungsversprechen und die Schenkung Pippins (Leipzig 1880), 36 ff.; Martens, Die römische Frage unter Pippin und Karl d. Gr. (Stuttgart 1881), 327 ff.; Ders., Die falsche Generalkonzession Konstantins d. Gr. München 1889; Ders., Beleuchtung der neuesten Kontroversen über die römische Frage unter Pippin und Karl d. Gr. (München 1898). 151 ff.; Langen, Entstehung und Tendenz der Konstantinischen Schenkungsurkunde (Historische Zeitschrift, L, 1889, 413 ff.); Weiland, Die Konstantinische Schenkung (Zeitschrift für Kirchenrecht, 1889, 137 ff., 185 ff.); Brunner, Das Constitutum Constantini (Festschrift für R. von Gneist. Berlin 1888, 3 ff.); Friedrich, Die Konstantinische Schenkung. Nördlingen 1889; Scheffer-Boichorst, Neuere Forschungen über die Konstantinische Schenkung (Mitteilungen des Inst. für Oesterr. Geschichtsf. 1889, 302 ff.; 1890, 128 ff.); Lamprecht, Die Römische Frage von König Pippin bis auf Kaiser Ludwig d. Fr. (Leipzig 1889), 117 ff.; Loening, Die Entstehung der konstantinischen

sprochene Ansicht, dass die Fälschung im Frankenreich entstanden sei, hat auch in der neueren Zeit noch gewichtige Vertreter gefunden, nämlich Hergenröther und vor allem Grauert. Letzterer hat eine Reihe von wichtigen Argumenten entwickelt, die für die Annahme sprechen, dass der Verfasser des „Constitutum" nicht in Rom, sondern eher im fränkischen Reiche zu suchen sei. Vor allem wies er darauf hin, dass die Schenkungsurkunde zuerst in fränkischen Sammlungen erscheint, nämlich in Pseudo-Isidor und in einer aus dem IX. Jahrhundert stammenden Handschrift von St. Denis. Unzweideutig zitiert wird die Donatio zuerst von fränkischen Schriftstellern aus der zweiten Hälfte des IX. Jahrhunderts. Ferner ist die Urkunde in der Kanzlei der Päpste nicht verwendet worden bis in die Mitte des XI. Jahrhunderts, und sie wird überhaupt in römischen Quellen nicht erwähnt bis in die Zeit Kaiser Ottos III. (983—1002), falls die betreffende Urkunde echt ist. Was den Inhalt der Schenkung betrifft, so tritt darin die Tendenz hervor zu zeigen, dass die Uebertragung des Kaisertums auf die fränkischen Könige berechtigt sei, und daran hatte man im Frankenreich das meiste Interesse.[1]) So kann die Frage nach der Heimat der Fälschung trotz des Urteils der zahlreichen Historiker, die sich für Rom aussprechen, nicht als entschieden betrachtet werden.

Ich möchte zu Gunsten der Ansicht Grauerts, dass das Constitutum im Frankenreich entstanden ist, noch auf einen wichtigen Beweisgrund hinweisen, der eine eingehende Untersuchung verdient. Das Constitutum besteht bekanntlich aus zwei Teilen. Im ersten Teil, den man als „Confessio" bezeichnet, berichtet Konstantin, wie er durch Papst Silvester im christlichen Glauben unterrichtet wurde; er legt ein ausführliches Glaubensbekenntnis ab und erzählt, wie er von Silvester in Rom getauft und dadurch vom Aussatze geheilt worden sei. In dem Glaubensbekenntnisse nun lautet die auf die Trinität bezügliche Stelle, nach dem von Grauert veröffentlichten Texte,[2]) folgendermassen: Nosse enim vos volumus, sicut per anteriorem nostram sacram pragmaticam iussionem significavimus, nos a culturis idolorum simulacris mutis et surdis, manufactis diabolicis com-

Schenkungsurkunde (Historische Zeitschrift, 1890, 193 ff.). Siehe das Urteil von Böhmer im Artikel „Konstantinische Schenkung" der Realencyklopädi für protestant. Theol. und Kirche, 3. Aufl. XI, 1 ff.

[1]) Grauert, Die Konstantinische Schenkung (Historisches Jahrbuch, 1882, 3 ff.; 1883, 45 ff., 525 ff., 674 ff.; 1884, 117 ff.)

[2]) A. a. O., 1882, S. 16 f.

positionibus, atque ab omnibus satane pompis recessisse, et ad integram christianorum fidem, que est vera lux et vita, ope tua pervenisse, credentes iuxta id, quod nos isdem almificus summus pater et docto(r noster) Silvester instruit pontifex, in Deum patrem omnipotentem, factorem celi et terre, visibil(ium omnium) et invisibilium. Et in Ihesum Christum filium eius unicum Dominum Deum nostrum, per quem creata s[unt] omnia, et in spiritum sanctum Dominum et unificatorem (= vivificatorem) universe creature. Hos patrem et filium et spiritum sanctum confitemur ita ut in trinitate perfecta et plenitudo sit divinitatis et unitas potestatis. Pater deus, filius deus et spiritus sanctus deus, et tres unum sunt in Ihesu Christo. Tres itaque forme, sed una potestas.

Woher kommt nun diese Form des Glaubensbekenntnisses, speziell die trinitarische Formel? Dieselbe ist offenbar beeinflusst durch das „Comma Ioanneum"; aus diesem stammt die Formel: „et tres unum sunt in Ihesu Christo." Künstle hat in seiner grundlegenden Untersuchung[1]) nachgewiesen, dass uns das Comma Joanneum zuerst klar und deutlich begegnet bei Priscillian, und zwar in folgendem Wortlaut: „Et tria sunt quae testimonium dicunt in caelo: pater, verbum et spiritus; et haec tria unum sunt in Christo Jesu."[2]) In den ältesten spanischen Bibelhandschriften findet sich der Vers in ähnlicher Gestalt, so im Palimpsest der Kathedrale von Leon („et hi tres unum sunt in Christo Ihesu"); im Compl. 1 von Alcala (Universitätsbibliothek zu Madrid) und im Leg. 1 der Kathedrale von Leon lautet der Vers ähnlich, ebenso in einer Reihe von andern spanischen Handschriften des VIII. bis XIII. Jahrhunderts. Den fast gleichen Wortlaut wie das Constitutum haben zwei Codices, die aus Limoges stammen („et tres unum sunt in Christo Ihesu"). So steht Priscillian mit dem merkwürdigen Zusatz „in Christo Ihesu" nicht allein da; dieser findet sich in zahlreichen Bibelhandschriften und steht ebenfalls in der mit Unrecht dem Vigilius von Tapsus beigelegten Schrift „De Trinitate,"[3]) die in Wirklichkeit in Spanien entstanden ist und in ihrem Grundstock eine Bekämpfung des Priscillianismus darstellt. Das Comma hat hier folgenden Wortlaut: „Tres sunt qui testimonium dicunt in coelo, pater, verbum et spiritus: et in Christo Jesu unum

---

[1]) Künstle, Das Comma Joanneum, auf seine Herkunft untersucht. Freiburg i. Br. 1905.

[2]) A. a. o, S. 9.

[3]) Migne, Patr. lat. LXII, 243, 246, 297.

sunt."[1]) Besonders aber ist hervorzuheben, dass in einem kurzen Glaubensbekenntnis, dessen Herkunft nicht sicher feststeht,[2]) sich eine ähnliche trinitarische Formel findet, wie sie das Constitutum bietet; sie lautet nämlich: „Pater deus, filius deus et spiritus sanctus deus. Haec unum sunt in Christo Jesu. Tres itaque formae sed una potestas," und fährt dann fort: „Ergo diversitas plures facit, unitas vero potestatis excludit numeri quantitatem, quia unitas numerus non est." Künstle bemerkt dazu, dass das unverkennbar an die Irrlehre Priscillians erinnert, dem in der Tat Vater, Sohn und Geist nur hergebrachte Formen, nicht Personen sind. Er weist darauf hin, dass es unmittelbar nach den angeführten Worten heisst: „Sic itaque unus deus, una fides, unum baptisma," und dass mit diesen Worten Priscillian in seinem ersten Traktat die absolute Einheit Gottes begründet, die keinen Unterschied der Personen zulässt. Nach dem Codex Augiensis XVIII war das betreffende Bekenntnis gerichtet „Ad Damasum papam;" mit diesem verhandelte über trinitarische Fragen nur Priscillian; darum fragt Künstle, ob nicht das von Hahn veröffentlichte Bekenntnis von Priscillian selbst herrühren sollte.[3]) Wir stehen somit vor der merkwürdigen Tatsache, dass das Glaubensbekenntnis im Constitutum Konstantins von der spanischen und zwar der Priscillianischen Form des Comma Joanneum beeinflusst ist und dass sich die trinitarische Formel fast wörtlich wiederfindet in einem Glaubensbekenntnis, das nach einem gewichtigen handschriftlichen Zeugnis an Papst Damasus gerichtet war und zwar vielleicht durch Priscillian selbst. Nach Künstles Untersuchungen war auch Priscillian der Verfasser und Peregrinus der Verbreiter des Comma Joanneum.

Diese Feststellung ist ohne Zweifel sehr wichtig für die Frage nach der Heimat des Constitutum. Es zeigt sich nämlich, dass in den ältesten und wichtigsten Vertretern des handschriftlichen lateinischen Bibeltextes das Comma Joanneum fehlt, und zwar gerade in den auf Rom zurückgehenden Handschriften wie z. B. in dem von Victor von Capua 546 in Rom korrigierten Codex Fuldensis, in dem aus einer römischen Handschrift stammenden Codex Amiatinus aus dem VIII. Jahrhundert.[4]) Kann man nun annehmen, dass ein römischer Kleriker des VIII. oder IX. Jahrhunderts bei der Anfertigung

[1]) Künstle, a. a. O., 15.
[2]) Hahn, Bibliothek der Symbole, S. 278.
[3]) A. a. O. S. 25 f.
[4]) Künstle, a. a. O., S. 4 f

des Constitutum dem Kaiser Konstantin ein trinitarisches Bekenntnis in den Mund gelegt habe, in dem sich der Schlusssatz des Comma Joanneum befindet, und zwar in der Priscillianischen Form: „et tres unum sunt in Ihesu Christo?" Oder kann man annehmen dass er ohne weiteres das „ad Damasum papam" gerichtete Glaubensbekenntnis oder ein ähnliches benutzt habe, das als häretisch in Rom angesehen wurde, und darnach seine Professio fidei Konstantins gebildet habe? Ich glaube nicht. Das im Constitutum enthaltene Glaubensbekenntnis hat keine römische Färbung, es kann kaum aus Rom stammen. Dies ist nun ohne Zweifel ein wichtiger Grund dafür, dass das ganze Constitutum keinen römischen Ursprung hat. Viel eher ist jene Form der Professio fidei bezüglich der Trinität erklärlich, wenn man in Gallien die Heimat der Konstantinischen Schenkung sucht.

Der Zweck dieses kurzen Hinweises ist vor allem, zu einer eingehenden Untersuchung des Zusammenhanges zwischen der „Confessio" des Constitutum und andern alten Glaubensbekenntnissen anzuregen, weil auf diesem Wege neue Beweisgründe zur Lösung der Frage nach der Heimat der Konstantinischen Schenkung beigebracht werden können. J. P. Kirsch.

Der Ersatz eines zerbrochenen Bullenstempels unter Innocenz IV.

Jeder, der sich mit der päpstlichen Urkundenlehre des Hochmittelalters beschäftigt hat, musste seine Aufmerksamkeit auf die beiden Rundschreiben richten, in denen Innocenz IV von dem Bruch des Apostelstempels und dem Ersatz durch einen neuangefertigten erzählt. Es handelt sich um Potthast Capp. 14650 vom 5. Juli, 14663 vom 14. Juli, sowie 14694 und 14695 vom 23. August 1252.

Delisle in seinem *Memoire sur les actes d'Innocent III*[1]) hat Seite 49 folgende Anmerkung über die Fundstellen der von ihm veröffentlichten Rundschreiben: Voy. la lettre du 5 Juillet 1252, qui sera publiée plus loin p. 70, d'après l'original conservé à la Bibl. imp., Chartes de Baluze, *Bulles* n. 67. Cet exemplaire provient de l'arche-

[1]) Bibliothèque de l'Ecole des Chartes XIX (1858).

vêché de Narbonne. — Dom Estiennot[1]) (Bibl. imp. S. Germ. lat., 569 p. 439) a copié l'exemplaire de l'archevêché d'Arles. Mabillon en publiant un extrait de la copie de D. Estiennot, avait cru que la lettre était émanée d'Innocent III; mais il ne tarda pas à reconnaître l'erreur dans laquelle il était tombé. (Voy. De re diplom. p. 131 und 624). L'exemplaire adressé à l'évêque de Clermont a été inseré dans une collection de lettres papales conservée à la Bibl. imp., fonds latin 4184 fol. 157 v.

Von dem Briefe des 5. Juli 1252 giebt Potthast als Fundstellen an: Mabillon Append. 101 und Delisle 70. Zu dem inhaltlich völlig gleichen Briefe vom 14. Juli verzeichnet er Mabillon 131.

Ich bemerke zunächst, dass das Rundschreiben mit dem Datum des 5. Juli (archiepiscopo Iannuensis im Register steht: Reg. Vat. Tom. 22 fol CCCV r. Cap. V (11). Berger, Les Registres d'Innocent IV Tome III Cap. 6771 bietet nur einen längeren Auszug. In der neapolitanischen Ausgabe von Mabillon (1789) findet sich im zweiten Bande Seite 46 ein Auszug aus dem Narbonner Original und Seite 101 wird der ganze Text dieses Originals abgedruckt. Die dem Druck zu Grunde liegende Abschrift *ex authentico* geht auf Baluze zurück. Demnach ist dieser Text und derjenige von Delisle von derselben Urkunde abgeschrieben. Ein Abdruck nach Marbillon liegt vor in der Schrift: Memorie storiche delle sacre teste dei santi apostoli Pietro e Paolo[2]), S. 94.

Naturgemäss ist der Text, den Delisle und der zweite Band von Mabillon (Seite 101) bieten, der beste, also zum Gebrauch zu empfehlen. Ein Vergleich mit dem Registereintrag hat ergeben, dass die Formeln am Schluss dort gekürzt sind und weiterhin eine sinnlose Veränderung vorgenommen wurde. In dem Ausdrucke *innumeris malleotionis diutine percussuris*, wodurch schliesslich der Bruch des Stempels herbeigeführt wurde, ist in dem Worte *malleationis* eine Rasur vorgenommen worden. Die Buchstaben *allea* sind getilgt und an deren Stelle auf der Rasur *aligna* eingetragen worden, so dass jetzt dort steht *malignationis.* Delisle hat in der Mitte der Urkunde omnimodo statt omnimoda, was bei Mabillon richtig steht, gedruckt.

Der unter Weglassung der einleitenden Worte bei Mabillon I, 135 gebotene Text vom 14. Juli (an den Erzbischof von Arles) weist belanglose Verschiedenheiten, die bei der Ausfertigung von Rund-

---

[1]) Mit seinem lateinisierten Namen heisst er *Stephanotius.*

[2]) Roma, Ferretti 1752 seconde edizione. Die erste Ausgabe muss in die ersten Jahre des 19. Jahrhunderts fallen.

schreiben stets beobachtet werden können, auf. Allerdings hat der Ingrossator dieser Urkunde selbständig eine Verbesserung des lateinischen Ausdrucks vorgenommen, indem er statt: ut bulle defectus non interrumpat, setzte: ne interrumpat. Ob das Datum II idus Iulii nicht verlesen ist aus III nonas Iulii? Es wäre merkwürdig, dass ein so angesehener Metropolit, wie derjenige von Arles es war, das Rundschreiben soviel später erhalten haben sollte.

Die Urkunde vom 23. August wird von Potthast entnommen aus dem Fraziskanerbullarium mit der Adresse: archiepiscopo Mediolanensi, und aus dem Aufsatze Delisles mit der allgemeinen Adresse: universis archiepiscopis usw. Die erste Fassung geht auf das Register (Reg. Vat. Tom. 22 fol. CCCV r. cap. VI [12]), die zweite auf Ms. Fonds latin 4184 fol. 159 zurück. Berger bietet in seinen Register III, cap. 6772 nur einen längeren Auszug.

Von Delisle und Potthast ist ganz übersehen worden, dass die Delislesche Fassung, die kein Datum aufweist, von Baluze aus dem Codex Colbertinus 128 abgeschrieben und im zweiten Bande von Mabillon De re diplomatica (1798) Seite 653, ebenfalls ohne Datum ganz mitgeilt worden ist. Gegenüber den fehlerhaften Vorlagen der zweiten Fassung ist demgemäss der Abdruck bei Sbaralea im Franziskanerbullarium beim Gebrauch zu benutzen. Von Wichtigkeit ist der Ausdruck im Register *scripture forma* statt *scriptura forma*. Dagegen heisst es im Register: *de culpa vel negligentia impetendis*, und bei Delisle und Mabillon steht richtig *impretentis*.

Im übrigen kann man noch eine Reihe interessanter Beobachtungen machen, wenn man den Wortlaut der Originale mit dem Registereintrag vergleicht. Ich behalte mir vor, in meiner Untersuchung über Fälscher und Fälschungen von päpstlichen Urkunden des genaueren auf diese Frage einzugehen.

Paul Maria Baumgarten.

Rezensionen und Nachrichten.

Bernard Duhr S. J. Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge. I. Band. Im 16. Jahrhundert. Freiburg. Herder 1907. XIV. und 876 S. Mit 163 Abbildungen.

Die letzten Jahrzehnte sind für die Geschichte des Jesuiten-Ordens ausserordentlich fruchtbar gewesen, vor allem durch die reichen und mannigfaltigen Quellensammlungen, die von der spanischen Ordensprovinz besorgt wurden. Die Monumenta historica Societatis Jesu, die seit 1894 in Madrid erscheinen, die Cartas de S. Ignacio und verwandte Erscheinungen sind schon zu einer kleinen Bibliothek angewachsen, und mit den zwei Bänden von P. Astrain (Madrid 1902--1905) hat auch schon die Darstellung für Spanien einen tüchtigen Anfang gemacht. Für Deutschland im besonderen kommen ausser den rheinischen Akten zur Geschichte des Jesuiten-Ordens 1542—1582 von Jos. Hansen (Bonn 1896) namentlich die Briefe des seligen Petrus Canisius in Betracht, von denen P. Otto Braunsberger seit 1896 vier starke Bände, bis zum Jahre 1565, herausgegeben hat, ein Werk ganz erstaunlichen Fleisses und Reichtums. Zu einer Darstellung für die gesamten Ordenszweige deutscher Zunge reichte jedoch das gedruckte Quellenmaterial, einschliesslich der verschiedenen Reihen von Nuntiaturberichten aus dem 16. Jahrhundert, bei weitem nicht aus; es blieb noch eine äusserst ausgedehnte und mühevolle Forscherarbeit zu leisten, deren glänzende Erledigung durch P. Duhr nichts an ihrer Grossartigkeit dadurch verliert, dass er fast ein Menschenalter hindurch auf diesem Gebiete tätig ist. Im Gegenteil bietet diese Tätigkeit, durch die sich P. Duhr in allen Fachkreisen als den berufensten Geschichtschreiber der deutschen Jesuiten eingeführt hat, die sicherste Gewähr dafür, dass auch bei diesem in doppeltem Sinne wuchtigen Bande alle Pflichten

des gewissenhaften, genauen und wahrheitliebenden Forschers nach jeder Richtung erfüllt sind. Wer in der Geschichte des 16. Jahrhunderts zu arbeiten gewohnt ist, findet dies auf jeder Seite des Buches bestätigt, und so darf auch jeder andere Leser davon überzeugt sein.

Es war wohl nicht ganz leicht, den überwältigenden Stoff so zu gliedern, dass weder die Vollständigkeit noch die Kunst der Darstellung zu Schaden kam. Die Vollständigkeit erforderte, dass alle Kollegien, Niederlassungen und Ordensprovinzen, die während des 16. Jahrhunderts in Deutschland entstanden sind, nach Entstehen und Fortgang, Hindernissen und Erfolgen behandelt wurden, und diese vier unter den 23 Abschnitten des Bandes sind die einzigen, in denen eine gewisse Eintönigkeit nicht zu vermeiden war; doch steht es dem Leser frei, aus der Gründungsgeschichte seine Auswahl zu treffen und sich mit einigen Proben zu begnügen. Alle anderen Kapitel gewähren reichen Genuss und angenehme Abwechselung durch den weiten, sicheren Einblick, der in das gesamte Leben und Wirken, Säen und Ernten der deutschen Jesuiten oder richtiger der Jesuiten in Deutschland geboten wird. Denn gleich den ersten drei Jesuiten, welche die Reihe eröffnen, Faber, Jaius und Bobadilla (S. 3—32), gehörten auch manche spätere nicht dem deutschen Volke an, wenn auch unter den Deutschen der Orden sehr bald feste und tiefe Wurzeln fasste. Der Zeit und Bedeutung nach steht hier Petrus Canisius an der Spitze; ein eigenes Kapitel (S. 66—91) beschreibt die erste Hälfte seines tatenreichen Lebens; ein späterer Abschnitt (S. 231—236) geleitet ihn durch sein erbauliches Greisenalter bis zum Tode zu Freiburg i. Schweiz, und sonst kehrt an hundert Stellen der grosse Name dieses ehrwürdigen Mannes wieder.

Das 6. Kapitel, Schulen und Studien, behandelt einen Gegenstand, der sich wie bekannt zu einem Glanzpunkte der Ordenstätigkeit in Deutschland entwickelt hat. Die folgenden drei Kapitel, Konvikte, Schultheater, Marianische Kongregationen, sind verwandten Inhaltes. Zu dem Kapitel: Fundierung der Kollegien durch Klöster anderer Orden (S. 372—395) hätte noch darauf hingewiesen werden können, dass bereits Kardinal Wolsey sein berühmtes Christ-Church College im wesentlichen mit den Gütern unterdrückter Klöster dotiert hatte, dazu noch recht gewaltsam und unter Umständen, die weit mehr als bei den deutschen Jesuiten-Niederlassungen Befremden erregen mussten. Der Nuntius di Bertinozi oder Bertinozi, der auf S. 389 und 390 genannt wird, ist kein anderer als der Bischof von Bertinoro,

Nuntius in Graz, der an anderen Stellen seinen richtigen Namen Caligari erhält.

Die kleineren Niederlassungen (im 11. Abschnitt) leiten über zu der Tätigkeit der Jesuiten in der Seelsorge, in der inneren Besserung und in der Krankenpflege. S. 492 ist die Konversion des Markgrafen Jakob von Baden-Durlach berührt, bei der auch der Jesuit P. Busaeus von Molsheim tätig war. Einiges Nähere darüber in den Nuntiaturberichten aus Köln, 2. Bd. Es folgen die Kapitel über die geistliche und wissenschaftliche Ausbildung der Ordens-Genossen, über Lebensweise, Haus- und Tagesordnung, wobei wir erfahren, mit wie geringen äusseren Mitteln und unter welchen Entsagungen Grosses geleistet wurde. Der Abschnitt Bauten (602—645) weist den Ausdruck Jesuitenstil als unberechtigt zurück, da sich die Jesuiten beim Bau von Kirchen und Kollegien an keinen Stil banden, sondern vor allem wie auch in anderen Dingen die Zweckmässigkeit ins Auge fassten, soweit die Ordensregel freie Hand liess. Zu S. 659 Anm. 1 sei bemerkt, dass das mattherzige Schreiben des Erzbischofs Wolfgang von Mainz (1584) über die Bulle „Coenae Domini" im 1. Bd. der Kölner Nuntiatur S. 281 auszüglich veröffentlicht ist. In dem Abschnitte Schriftstellerei (646—684) finden Canisius, Serarius, Gregor von Valentia, Gretser und zahlreiche andere ihre literarische Würdigung. Ueber die Jesuiten an den Fürstenhöfen (684—712) hat Duhr bekanntlich vor einigen Jahren eine besondere Schrift herausgegeben. Wie hier, so zeigt er auch in den Abhandlungen über den 5 Proz.-Streit und über die Hexenprozesse (713—754), dass er Entgleisungen, rückständige und befangene Ansichten oder Haltungen einzelner Jesuiten, darunter selbst Canisius, in besonnener Ruhe zu verurteilen weiss. Ebenso wo in der Polemik gegen Andersgläubige der Ton etwas zu sehr ins Derbe oder Persönliche verfiel.

Wie nach einer grossen Heerschau hebt D. im 22. Abschnitt (755—820) drei Männer besonders hervor, nämlich die Patres Johann Rethius aus Köln (1532—1574), Paulus Hoffaeus aus Münster bei Bingen (1525—1608) und Georg Scherer aus Schwaz in Tirol (1541—1605). Scherer war wohl einer der fähigsten, fruchtbarsten und erfolgreichsten Prediger des 16. Jahrhunderts; Hoffaeus eine für alle Ordensaufgaben gleich geschickte unversiegbare Arbeitskraft in etwas rauhen Formen; Johann Rethius endlich, der noch als junger Mann einen gewaltsamen Tod fand, dennoch fast 20 Jahre hindurch der Mittelpunkt und die treibende Kraft des kirchlichen Aufschwunges in

Köln und weitem Umkreise. Die rastlose und fruchtbringende Tätigkeit, die der Kölner Patrizierssohn ausser vielen anderen Zielen auf Hebung des wissenschaftlichen Lebens unter den Katholiken Kölns verwendete, findet noch geraume Zeit nach seinem Tode ein Echo bei dem Nuntius Frangipani, der am 17. September 1587 aus Köln an den Kardinal Caraffa schreibt: „Hier gibt es viele Katholiken, die in allen Sprachen hoch bewandert sind und ihre Gelehrsamkeit mit grosser Gewandtheit dazu verwenden, mächtige Bände gegen die Irrtümer der Häretiker erscheinen zu lassen." Frangipani nennt zwar dabei den P. Rethius nicht, den er nicht gekannt hatte; aber sein Schreiben ist zur Empfehlung des Peter Suffridius aus Leeuwarden abgefasst, der sein späteres Leben in Köln zubrachte und durch P. Rethius auf die Uebersetzung der griechischen Kirchenväter hingewiesen worden war. S. 768|9; vergl. Kölner Nuntiatur 2, 15.

Der letzte Abschnitt (821—864) betitelt sich: „Im Urteile der Zeit" und gibt eine Blumenlese aus den Stimmen der Zeitgenossen über die Jesuiten. Den Anfang machen die Giftblumen aus dem Lager der Feinde; dann kommen Gegner aus dem eigenen katholischen Lager zum Worte; zuletzt die Freunde und Gönner. Es wäre leicht, jede der drei Gruppen durch treffende Beispiele zu bereichern; aber die Auswahl genügt vollkommen, und ganz richtig ist auch (S. 843), dass die Fülle in den Urteilen der katholischen Freunde des Ordens den Geschichtschreiber in Verlegenheit setzt; denn wer die deutsche Kirchengeschichte der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts aus den Quellen kennt, wird fast ausnahmslos bestätigt finden, dass alle ernsthaften Förderer und Freunde einer Wiedergeburt im katholischen Deutschland in gleichem Maasse den Jesuiten ihre Gunst erwiesen und sich um deren Mitarbeit bemühten. In all diesen Stimmen, ob sie nun durch den Hass und die Furchtsamkeit ganzer und halber Feinde, oder durch die Bewunderung und Liebe warmer Freunde eingegeben sind, kommt eben zum Ausdrucke, dass die Jesuiten an den kirchlichen Ereignissen in Deutschland seit dem Augsburger Religionsfrieden und schon früher einen ganz wesentlichen Anteil haben, und so ist denn auch dieser erste Band des Werkes von Duhr nach Inhalt und Form eine höchst wertvolle, edelreife Bereicherung für die Kenntnis unserer deutschen Geschichte. Auch die 163 Abbildungen erfüllen in ihrer grossen Mehrheit nicht bloss einen dekorativen, sondern echt wissenschaftlichen und künstlerischen Zweck.

Ehses.

Dr. Ludwig Steinberger. Die Jesuiten und die Friedensfrage in der Zeit vom Prager Frieden bis zum Nürnberger Friedensexekutions-Hauptrezess 1635-1650. (Dr. H. Grauert, Studien und Darstellungen 5. Bd., 2. u. 3. Heft). XXIII. u. 215 S. Freiburg. Herder 1906.

Die Besprechung dieses Buches in der Röm. Quartalschr. erfolgt etwas spät, aber vielleicht doch noch zu früh, weil sie sich am besten mit jener des 2. Bandes von P. Duhrs vorstehend angezeigtem Werke verbinden liesse, wenn dessen Erscheinen so bald erwartet werden könnte. Auch für sich selbst müsste der Rezensent wünschen, für die Beurteilung Steinbergers nicht auf diesen allein angewiesen zu sein, nicht als ob des Verfassers Unparteilichkeit und Forschertreue dem geringsten Zweifel unterlägen, sondern weil niemand, der in diesem Zeitraume nicht ex professo zu Hause ist, aus eigenem über ein Buch wie das vorliegende ein genügend sicheres Urteil abgeben kann. Denn St. ist an seinen Gegenstand mit dem ehrgeizigen Feuereifer des jungen Mannes herangetreten, der Beruf und Fähigkeit zum Historiker dartun möchte und die Beweise hiefür eher zu sehr anhäuft, z. B. durch Einschaltungen rein philologischer Art, als vorenthält. Abgesehen aber von diesem zuweilen etwas überladenen und zuviel verklammerten Apparat wird der Leser an Hand eines erstaunlichen archivalischen und literarischen Materials, jenes vornehmlich aus Rom, München und Wien, ganz vortrefflich unterrichtet über die Hauptkämpfer in dem politischen Traktatenstreite, der die langjährigen Friedensverhandlungen zu Münster und Osnabrück begleitete und zu beeinflussen suchte. Im Brennpunkte des Ganzen steht der Jesuitenpater Heinrich Wangnereck, ein scharfer und rastloser Gegner der Opportunitätspolitik, die im westfälischen Frieden der katholischen Kirche die Kriegskosten und die grösste Einbusse an ihrem Besitzstande auferlegte. Gegen ihn und die starke Partei seiner Gesinnungsgenossen erhoben sich die Hoftheologen zu München und Wien, Jesuiten und Angehörige anderer Orden, zur Rechtfertigung jener Politik der Zugeständnisse an die Protestanten, die ja freilich wohl allein zum Frieden führen konnte, weil sie allein den Beifall der weltlichen Fürsten hatte. Die Macht der Verhältnisse ging über den unbeugsamen Theoretiker ebenso hinweg, wie über den Einspruch der Kurie; aber Wangnereck ist doch durchaus in Ehren unterlegen und steht an kernhaftem Wesen weit über seinen siegreichen Gegnern.

Ein nicht unerheblicher Irrtum scheint mir auf S. 139 vorzuliegen,

wo die Worte des Kurfürsten Max von Bayern, das Responsum theologicum Wangnerecks sei ihm erst „vor wenig Tagen", im November 1648 zu Handen gekommen, wohl zu wörtlich gedeutet wird. Denn nachdem der Jesuitengeneral Caraffa schon am 16. Mai 1648 den Münchener Hofbeichtvater P. Vervaux auf diese Schrift Wangnerecks, die denselben P. Vervaux und den Kurfürsten Max so sehr nahe anging, hingewiesen hatte (S. 136 Anm. 3; 140 Anm. 1), ist doch nicht anzunehmen, dass man zu München bis in den November gewartet habe, sich ein Exemplar der Abhandlung zu verschaffen. Eher möchte man glauben, Maximilian I. habe mit Absicht bis nach dem endlichen Friedensschlusse gewartet, ehe er auf Grund des Responsum theologicum seinen scharfen Feldzug gegen Wangnereck eröffnete. — S. 154 oben ist der Ausdruck se vindicare, der dort kaum einen anderen Sinn haben kann als „sich verteidigen, sich rechtfertigen", sicher zu scharf übersetzt mit „die eigene Rache kühlen."

Andere kleine Anstände verschwinden vor der Fülle des reichen Quellenstoffes, den der Verfasser mit ebenso gründlichem Fleisse wie mit redlichem Forschergeist verarbeitet hat. Man kann ihm von Herzen zu dieser ersten grösseren Arbeit, einer Erweiterung seiner Dissertation, Glück wünschen. Erwähnt seien noch die sieben kürzeren Exkurse über die hauptsächlichsten Streitschriften, die das Buch zum Gegenstande hat, sowie die achtzehn wertvolle Belegstücke in den Beilagen. Ehses.

J. Negwer, Konrad Wimpina, ein katholischer Theologe aus der Reformationszeit. *Breslau 1909.* XVIII. und 270 S. (Kirchengesch. Abhandlungen, herausg. von Prof. Dr. M. Sdralek VIII).

Mit Genugtuung ist die Tatsache zu konstatieren, dass sich die deutsche Geschichtsforschung zur Zeit einlässlich mit der für unser Vaterland so wichtigen Periode der Kirchenspaltung in Deutschland beschäftigt. So erfreulich aber die Arbeiten und Resultate sind, die bisher zu Tage geliefert wurden, so ist doch noch sehr viel zu tun. Dies zeigt sich jedesmal, so oft für die Biographie eines Mannes aus dieser Zeit, wie Wimpina ist, nicht nur der äussere Rahmen hergestellt werden, sondern auch das genetische Moment in der Darstellung zur Geltung kommen soll. Sehr oft fehlen einfach die hiefür notwendigen historischen Nachrichten, wie es zum Teil auch im vorliegenden Falle zutrifft.

Mit dem vorhandenen Material, das er aber trefflich sichtet und

auch bereichert, hat N. das Leben und die Schriften Wimpinas zum Gegenstand einer Schrift gemacht, die schon lange ein Wunsch der katholischen Gelehrten war. Zum erstenmal gibt er uns ein einheitlicheres und umfassenderes Bild vom Leben und Wirken dieses Humanisten und Gelehrten, nur „eine eingehende Darstellung seiner Theologie, besonders seiner Kontroverstheologie bleibt einer späteren Arbeit vorbehalten" (Vorw. S. IX). Das Hauptverdienst des Verfassers, der mit Liebe und Verständnis den Quellen nachging, besteht nun darin, dass er namentlich die bibliographischen Detailfragen erkannt und aufgehellt hat, nachdem er keine derselben beiseite liegen lassen wollte (vgl. hiezu den sehr dankenswerten Anhang I). Von besonderem Interesse ist der Abschnitt über Wimpinas Verhältnis zu Luther, und stilistisch am gelungensten erscheint der Schlussparagraph.

Rez. möchte als kleine Verstösse oder Druckfehler folgende anmerken: die Datierung der Bulle „Exsurge" und ihre Bezeichnung als Verdammungsbulle (S. 140, 151), die Schreibweise Sunnenhart statt Summenhart (S. 39), einige Unpünktlichkeiten in den Zitaten (z. B. S. 140 A. 3), die Abkürzung des Namens Wimpina im Kontext u. ä. Nach der Lektüre des Buches wird man den Gedanken nicht abweisen können, noch eine Würdigung und dogmengeschichtliche Studie der theologischen Werke Wimpinas, in erster Linie seiner Prädestinationslehre, zu verlangen, um den ganzen Wimpina zu kennen. Dürfen wir das bald erwarten? Schweizer.

Gerhard Kallen, Die oberschwäbischen Pfründen des Bistums Konstanz und ihre Besetzung. (Heft 45 und 46 der *Kirchenrechtlichen Abhandlungen* von U. Stutz). Stuttgart 1907, XVI u. 308 Seiten und eine Karte. M. 11.

Diese Arbeit des jungen rheinischen Gelehrten darf unter die gediegensten der wertvollen kirchenrechtlichen Sammlung gezählt werden. Der Verfasser gibt zunächst ein Bild von der geistlichen Versorgung Oberschwabens vom Bodensee nordwärts im späteren Mittelalter. Auf Grund der ausgezeichneten statistischen Quellen des Bistums Konstanz wird dargelegt, welcherlei Veränderungen die am Ende des 13. Jahrhunderts vorhandene Seelsorge-Organisation durch Untergang von Pfarreien und Errichtung neuer erfährt; in welcher Anzahl sich auch die einfachen Messpfründen und Kaplaneien in den Landkapiteln vorfinden, und wie sie sich auf die einzelnen Gemeinden verteilen. In manchen Dekanaten (Landkapitel) reihen sich

Pfarrkirchen (Pfarrorte) so dicht aneinander, dass der Schluss nahe liegt: die Grundherrn haben auf ihrem Flecken Pfarreien errichtet, um eine Eigenpfarre zu besitzen, unbekümmert um das wirkliche kirchliche Bedürfnis. Deshalb vielleicht erscheinen im 15. Jh. nicht wenige Pfarreien eingegangen oder zu Filialkapellen herabgedrückt. Im ganzen geschah dies unter 443 Pfarreien Oberschwabens seit 1275 in 41 Fällen (9 Proz.). Dagegen sind seit derselben Zeit 66 neue Pfarreien entstanden, so dass sich die Gesamtzahl am Ende des Mittelalters im Vergleich zu der von 1275 doch um 5½ Proz. vermehrt hat. Manche Städte, auch bedeutendere, wie Ravensburg und Ueberlingen, wurden erst im späteren Mittelalter eigene Pfarrbezirke, während sie vorher in einem Filialverhältnis zu Landgemeinden standen, wie wir das auch von anderen deutschen Landschaften (z. B. Marburg in Hessen: Filiale von Oberweimar) wissen. Im übrigen aber zeigt sich die grössere Wohlhabenheit der Städte darin, dass auf 29 Stadtpfarreien Oberschwabens über 400 Kaplaneipfründen (meist ohne Seelsorge) kamen, dagegen auf die mehr als 400 Landpfarreien nur 255 (S. 138).

Im zweiten Teile seiner Arbeit beschäftigt sich K. mit dem Besetzungsrecht der Pfründen, indem er den Wechsel im Besitze der Patronate nach den einzelnen geistlichen und weltlichen Ständen untersucht, wobei die meisten Patronatberechtigten aus dem hohen und niederen Adel sowie den städtischen Geschlechtern und die Spitalverwaltungen behandelt werden. Es zeigt sich, dass hier das germanische Eigenkirchenrecht unter der durch die kanonische Gesetzgebung gebildeten Form des Patronates nach wie vor seine ungünstigen Wirkungen bei der Stellenbesetzung geltend machte. In dem Abschnitt über die geistlichen Patronate erfahren wir, dass vierzehn Benediktinerklöster eine Menge von Patronatkirchen besassen und zur Inkorporation derselben schritten. Die Pfarrseelsorge aber wurde nachweisbar erst im 15. Jahrhundert auch durch Mönche ausgeübt.[1]) Auch die Zisterzienser befassten sich stiftungsmässig in ihren Pfarreien nicht selbst mit der Seelsorge (S. 234 f.), während sich bei den Prämonstratenser-Chorherrn, als klösterlich lebenden Weltpriestern, umgekehrt nicht nachweisen lässt, dass ihre Filialpfarren von Nichtprämonstratensern bedient wurden. Vielmehr haben sie anscheinend zu allen Zeiten und in allen Pfarreien selbst die Seelsorge geübt (S. 225 ff.).

[1]) Vgl. S. 225; dazu wäre zu vergleichen m. Aufsatz *Zur Gesch. des Werdener Münsters* in Werdener Gesch. Beiträge 12 (1907) S. 7 ff.

Der fleissigen und gewandten Untersuchung kann der Rezensent nur Weniges hinzufügen. Die Hauptquellen der älteren Zeit, der liber decimationis von 1275 und der liber taxationis von 1353 sind nicht immer zuverlässig. Pfarreien welche in ihnen gar nicht oder als blosse Filialen genannt werden, können gleichwohl schon lange als Pfarreien bestanden haben, vgl. S. 65 S. Christina, S. 66 Altdorf, S. 72 Manzell. S. 116 heisst es, die Stadt Buchau war bis 1806 Filiale von Kappel. Die einzige Quelle hierfür ist, wie mir scheint, Schöttle, *Gesch. von Buchau samt dem stiftischen Dorfe Kappel* S. 109 (ohne Beweise). Demgegenüber wird schon 1124 Ulricus plebanus Buchaugensis und 1080 Bertholdus canonicus [Buchaug.] et plebanus genannt, während ein Pleban von Kappel erst im 13. Jahrhundert erwähnt wird. Noch wichtiger ist, dass der Pfarrfriedhof bei der Stiftskirche in Buchau lag und erst 1793 geschlossen wurde, seitdem man die Leichen nach Kappel brachte (Schöttle S. 452 f. S. 119 und 134). Die Exequien wurden im Stift abgehalten, wo auch der Taufstein stand (S. 111 f.). Im späteren Mittelalter wird demnach die Volkspfarre der Stadt Buchau in die alte Nachbarkirche Kappel verlegt worden sein. Die Stiftskirche blieb Pfarre für das Stiftspersonal, die Ministerialen etc. Aber auch dann noch bekundete die Stiftskirche ihre Priorität oder höheren Rang als Pfarre dadurch, dass der erste Priesterkanonikus (maior canonicus) Stiftspfarrer war, während die Kappeler Volkspfarre vom can. minor bedient wurde. S. 47 wird aus Zeugenaussagen des 14. Jahrhunderts gefolgert, dass Stift und Stadt Lindau zuerst in einer Dorfkirche bei Lindau eingepfarrt gewesen seien. Aber die Zeugenaussagen sind doch zu vag, wenn es heisst „dass die S. Peterskirche zuerst und hernach erst das Kloster gestiftet, dass auch nachher erst die Stadt mit und samt der Stephanskirche von Aeschach herein transferiert worden sei." Urkundlich steht nur fest, dass das Reichsstift Lindau schon vor dem Jahre 839 bestand und Eigentümer der ganzen Ortschaft (Stadt) Lindau wie auch des Marktes Aeschach war (*Neues Archiv* f. ä. d. G. 33 (1908) S. 763 f.). Und es ist keinerlei Grund anzunehmen, dass nach der Stiftsgründung die Pfarrkirche ausserhalb Lindaus gelegen war. Ja die Zeugenaussage selbst will wohl nur dahin verstanden sein, dass die Stadt und die Pfarrkirche mit dem Stifte räumlich und zeitlich verbunden worden seien. Wenn S. Peter vor der Stiftsgründung die Pfarrkirche bildete, was ja sehr wohl möglich ist, so kann es sich nur um die fränkische und frühkarolingische Zeit handeln. Wichtig ist, dass urkundlich nur S. Stephan, die Stifts-

annexkirche, als Mittelpunkt der Pfarrei und der älteste Stiftsherr als Pfarrer erscheint. (Urk. von 1296 bei Kallen S. 48, 16). In der S. 21—40 geführten sorgfältigen Untersuchung über das Auftreten und die Gebrauchsweise der verschiedenen Bezeichnungen für den residierenden Pfarrinhaber sowie für den (zeitweiligen oder dauernden) Stellvertreter in der Seelsorge (rector, plebanus, incuratus, vicarius, viceplebanus, inducatus) wird von einer bisher herrschenden Lehre gesprochen, dass man unter dem rector ecclesie den nicht residierenden Inhaber der Pfründe und unter plebanus den wirklichen Seelsorger verstand. Demgegenüber weist K. nach, dass im 13. Jahrhundert plebanus in Oberdeutschland ebenso wie rector für den residierenden und nicht residierenden Pfründeninhaber gebraucht wird. In demselben Sinne aber hiess es bereits in m. *Pfarrkirche und Stift* S. 61 vgl. S. 53, 183, 185 ff. (etc.), „wie schon bei dem Titel plebanus zu beobachten, so kann auch die als rector ecclesie bezeichnete Person die eigentliche Seelsorge und die damit verbundenen Pflichten einem Stellvertreter übertragen, so dass der rector ecclesie nur im Besitze der Pfarrgerechtsame, der Pfründe ist, ohne Residenz zu üben.“ S. 31 hätte wohl der Satz, dass die Abschichtung einer Vikariatspfründe keine dauernde Einrichtung war etc., besser so formuliert werden können, „dass die Abschichtung einer Vikariatspfründe nicht immer eine dauernde Einrichtung war, sondern oft auf besonderen Abmachungen zwischen dem nicht residierenden Kirchherrn und seinem Vikar beruhte.“ Diese Abschichtung war höchst wahrscheinlich in solchen Fällen eine dauernde Einrichtung, wo die Pfarrpfründe nach längerer Uebung, ähnlich wie bei den rheinischen Personataren, einem Nichtpriester (Verwandten des Patronatsherrn) gegeben zu werden pflegte. K. H. Schäfer.

Regesta Chartarum Italiae. No. 1: *Regestum Volaterranum* von Fedor Schneider, Rom, Loescher-Regenberg 1907, LVI + 448 Seiten. No. 2: *Regesto di Camaldoli* a cura di L. Schiaparelli e F. Baldasseroni, vol. I, ebd. 1907, XIV + 276 Seiten. No. 3: *Regesto di S. Apollinare Nuovo* a cura di Vincenzo Federici, ebd. 1907, XIV + 416 Seiten.

Leider steht mir zur Besprechung dieser 3 wichtigen Quellenbände nur ein beschränkter Raum zur Verfügung. Es sind die ersten kostbaren Früchte einer durch den weitsichtigen Leiter des Preuss. Instituts, P. Kehr, angeregten und ins Leben gerufenen gemeinsamen Unternehmung seines Institutes und des Istituto storico italiano zur

Erschliessung der in den italienischen Archiven und Bibliotheken lagernden Schätze. Aeusserlich gleichen sich die Bände in Form und Anordnung, in der Bearbeitung und Durchdringung des Stoffes wie in der Methode wurde den jeweiligen Bearbeitern weitester Spielraum gelassen. Die beiden Bände der italienischen Bearbeiter unterscheiden sich in mancher Hinsicht von demjenigen Schneiders. Der letztere zeigt die methodische Durchführung des Planes, die Verteilung des Urkundenvorrates auf die einzelnen Bände nach geographischen Gesichtspunkten vorzunehmen, er bringt also die oft mühsam zusammengesuchten Urkundenregesten der Grafschaft Volterra in chronologischer Reihenfolge und zwar bloss die wichtigeren Urkunden bis zum Jahre 1300, weil die staufische Zeit noch mitberücksichtigt werden sollte, dann aber das rein lokale Material zu überwiegen beginnt. Bei den italienischen Herausgebern herrscht das Lokal-Archivprinzip; sie geben also nur die Urkunden, die sich in dem betreffenden Archivfond fanden, ohne Rücksicht darauf, ob noch an anderen Orten Urkunden derselben Provenienz lagern, vgl. Reg. di Camaldoli p. IX. Ferner haben sie sich keine zeitliche Grenze gesetzt, sondern bringen alle Urkunden des betreffenden fondo, Federici giebt die Stücke vor dem Jahre 1000 in ihrem unverkürzten Wortlaut. Jede historisch erläuternde Anmerkung fehlt, es erscheinen nur diplomatische Erklärungen, während Schneider aus dem reichen Schatz seiner Kenntnis sehr viele wichtige Erläuterungen in den Anmerkungen gibt. Er hat 2 Urkunden aus dem 8. Jahrh., 10 aus dem 9., 78 aus dem 10., 47 aus dem 11., 114 aus dem 12. und 739 aus dem 13. Jahrh., im ganzen 1000 mehr oder weniger ausführliche Regesten. Das Reg. di Camaldoli bringt 638 Urkunden von 780 bis 1100. Das Reg. di S. Apoll. von 959 bis 1516, 542 + 16 Nummern. Für die kirchliche Rechtsgeschichte geht aus den 3 Bänden verhältnismässig wenig hervor, weit mehr für die italienische Wirtschaftsgeschichte und namentlich für die Diplomatik. Hieraus hat uns Schneider S. XXVI—LVI eine wertvolle Abhandlung über das Volteraner Urkundenwesen geschenkt. Im einzelnen mag nur bemerkt werden, dass Federici, *Append.* No. 7 (p. 325) das Datum mit Hülfe des Petrus dux hätte festgestellt werden können. 1143 ist deshalb nicht möglich, weil es damals keinen Kaiser Friedrich gab. Schiaparelli No. 1 findet sich ausser bei Mitarelli auch bei Lami, *eccl. Florent. monum.* 1758 IV f. 101.

K. H. Schäfer.

* * *

Der Pariser Verlag von Letouzey et Ané kündigt die Publikation eines „Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques" an. Die Redaktion steht unter der Leitung von Msgre. A. Baudrillart, Rector des Institut catholique in Paris, dem als Mitherausgeber zur Seite stehen Dr. Albert Vogt, Unterbibliothekar in Freiburg (Schweiz) und Urbain Rouziès. Das neue Unternehmen reiht sich den von dem gleichen Verlag herausgegebenen Encyklopädien: Dictionnaire de la Bible, Dict. de Théologie catholique und Dict. d'Archéologie chrétienne et de Liturgie an. Die Liste der Mitarbeiter auf dem Prospekt enthält 101 Namen von französischen und ausländischen Gelehrten, die für den streng wissenschaftlichen und gediegenen Charakter der Publikation jede Bürgschaft leisten. Es ist höchst erfreulich zu sehen, wie bei der traurigen Lage der Kirche in Frankreich das wissenschaftliche Leben im Klerus sich in der schönsten Weise weiter entwickelt. Wir wünschen dem neuen Unternehmen den besten Erfolg und empfehlen den deutschen Fachgenossen den „Dictionnaire" auf das wärmste. Derselbe erscheint in Lieferungen, wie seine Vorgänger.

Druckfehler-Berichtigung.

Seite 35 ist zu lesen „Sigolsheim" statt „Sigolzheim".
„ 40 Anm. 3. Erwitte bei Lippstadt; Linnich statt Linnig.
„ 47, Zeile 6: Sauerland aber sagt.
„ 50 oben: „Absicht" statt „Nachsicht".

Die gregorianische Partei, Sigismund und das Konstanzer Konzil.[1])

Von Dr. JULIUS HOLLERBACH.

Einleitung.

Man darf wohl den Tag, an dem in der 14. Allgemeinen Sitzung des Konstanzer Konzils — es war der 4. Juli 1415 — der päpstliche Greis in Rimini durch den edlen Karl Malatesta seine Abdankung verkünden liess, einen der bedeutsamsten in der Geschichte dieser glänzendsten mittelalterlichen Versammlung nennen. Es war ein schöner grosser Erfolg, ein erhabener Moment und von Gregor XII. ein bewundernswerter Entschluss, wenn er auch etwas spät erfolgt ist; denn dieser Akt ist nur das letzte Glied einer langen Kette von Unionsverhandlungen mit Gregor, die schon bei seiner Wahl beginnen, mit der Berufung des Konstanzer Konzils aber in ein neues Stadium treten,[2]) auf dem Konzil selbst dann ihren Höhepunkt und zugleich ihr glückliches Ende erreichen.

[1]) Das in dieser Abhandlung verwendete ungedruckte Quellenmaterial wurde mir von Herrn Geh. Hofrat Professor Dr. Finke-Freiburg i. Br. zur Verfügung gestellt, wofür ich auch an dieser Stelle meinen verbindlichsten Dank ausspreche.

[2]) Bis zu diesem Zeitpunkt findet man die Unionsverhandlungen mit Gregor XII. in der Hauptsache bei Goeller, Kg. Sigmunds Kirchenpolitik vom Tode Bonifaz IX. bis zur Berufung des Konstanzer Konzils (1404—1413), Freiburg i. B. 1902. Für die Zeit von 1409—1413 vgl. auch Blumenthal, die Vorgeschichte des Konst. Konzils bis zur Berufung. Diss. Halle 1897. Als Ergänzung heranzuziehen ist besonders das reichhaltige Werk Noël Valois', La France et le grand schisme d'Occident, 4 Bde., Paris 1896—1902. — Eine spezielle Arbeit über Gregors XII. Pontifikat gibt es nicht. Wertvoll sind für die ersten Jahre die unten oft zitierten Aufsätze Sauerlands.

Gregor XII. ward gewählt am 30. November 1406.[1]) Beinahe ein Menschenalter dauerte schon das grosse Schisma, immer mehr litt die Kirche und die ganze abendländische Christenheit unter seinen Folgen,[2]) und immer grösser wurde die Sehnsucht nach seiner Beseitigung.

Gleich nach Entstehung des Schismas hatten die Bestrebungen, die Union wiederherzustellen, begonnen.[3]) Bald sah man in der Cession beider Päpste den besten und einzigen Weg, der Kirche wieder sichern Frieden und Einheit zu geben.[4])

Diese Bestrebungen erreichten unter Gregor XII. den Höhepunkt, in seinen Pontifikat fällt auch die Krisis.

Schon 1394 hatten die avignonesischen Kardinäle Benedikt XIII.[5]) und 1404 die römischen Innocenz VII.[6]) durch eine Wahlkapitulation zur Betreibung der Union verpflichtet. Im Konklave des Jahres 1406 beschworen die Kardinäle eine weit bindendere und präzisere Kapitulation; die schlechten Erfahrungen, die man mit Gregors Vorgänger gemacht, zwangen dazu.[7]) Gregor selbst

[1]) Vgl. die von Finke edierte Papstchronik des 15. Jahrh., Römische Quartalschr. IV. (Jahrgang 1900) S. 352. - Pastor, Gesch. d. Päpste I, S. 171. N. 2. (3. u. 4. Auflage, Frbg. i. Br. 1901). — Goeller, a. a. O. S. 14 N. 2. — Hefele-Knöpfler, Konziliengesch. VI, 886 (2. Auflage, Frbg. i. B. 1890).

[2]) Ueber die Folgen d. gross. Schismas vgl. Pastor I. 142 ff., über die Klagen der Zeitgenossen ebenda. S. 147 f.

[3]) Vgl. darüber: Sauerland, Gregor XII. von s. Wahl bis zum Vertrage v. Marseille. Hist. Zeitschr. 34, S. 75. — Ueber die Versuche, noch vor der Wahl Rob. v. Genf ein Schisma zu verhüten: s. Valois I. 76 ff. und neuerdings: Bliemetzrieder, d. Generalkonzil im grossen abendländischen Schisma. (Paderborn 1904) S. 1-5. Vgl. auch den Aufsatz von demselben: die Kardinäle Peter Corsini, Simon de Borsano, Jakob Orsini und der Konzilsgedanke, in: Stud. u. Mitteil. aus dem Benedikt.- und Zisterzienser-Orden Bd. 24.

[4]) Vgl. über die Wege und Bestrebungen zur Herbeiführung d. Union das Werk Valois' Bd. I—III. und die zit. Arbeit von Bliemetzrieder, der in ausführlicher Weise bes. d. „via generalis concilii" behandelt. Bl. zeigt, wie schon vor Langenstein und Gelnhausen der Gedanke eines allg. Konzils vertreten worden ist, was allerdings schon aus Valois I. hervorging. — Vgl. auch Hefele-Knöpfler VI², 789.

[5]) Valois III, 13 f. S. 14 d. Eid im Wortlaut. — Vgl. Souchon, die Papstwahlen in d. Zeit d. grossen Schismas I, 296.

[6]) Hefele-Knöpfler VI², 877. — Valois III, 381 f. d. Eid: Martène et Durand, thes. nov. II, 1274, Souchon I, 280.

[7]) Die zit. Papstchronik sagt darüber (S. 352 f.): et quia prius etiam sic ligaverant Innocentium VII, qui etiam non curavit promissa attendere, fece-

zeigte sich vor und während des Konklaves als einen der unionseifrigsten. Diesem Umstande verdankte er nach Lionardo Bruni und Dietrich von Niem seine Wahl.[1]) Doch weit massgebender scheint sein hohes Alter gewesen zu sein. Dietrich v. Niem[2]) und ein Papstchronist[3]) nennen ihn „fere otuagenarius". Man rechnete nach letzterem besonders damit, dass, wenn Gregor schlimmsten Falles sein Versprechen nicht halte, er doch bald sterben und so die Union nicht lange hindern werde. Schliesslich empfahl ihn noch sein sittenstrenger Charakter,[4]) den selbst ein Gregor nicht günstig gesinnter Biograph[5]) zugeben muss. Das waren die drei Gründe zu Gregors Wahl. „Sicque fuit electus non ratione ydoneitatis, quia magis ydoneus esset ad papatum quam alius," sagt der Papstchronist, und der Cardinal Giordano Orsini drückte sich folgendermassen aus: „Pro hac intentione ut renunciaret in papatu, ipse Jordanus elegit Gregorium, alias tamen non electurus tam insufficientem ad regendum Ecclesiam, cum cognovisset, et similiter credit. quod alii domini eum elegerunt et eadem ratione."[6]) Dass all das auch für die Beurteilung Gregors und sein späteres Verhalten von grosser Bedeutung ist, leuchtet sofort ein.

Nach seiner Wahl wiederholte Gregor feierlich das im Konklave gegebene Versprechen,[7]) und sein Unionseifer bewährte sich

runt strictioren contractum inter se . . . — Vgl. ferner: Hefele-Knöpfler VI², 887 f., mit einem deutschen Auszug des Eides. Eine kritische Ausgabe desselben bei Souchon I, 287—295.

[1]) Sauerland, a. a. O. S. 85 u. N. 1 u. 2. Von Gregors Unionsfreundlichkeit sagt der Papstchronist (R. Quartschr. IV.) nichts, ebensowenig von den moralischen Eigenschaften, sondern er erwahnt nur Gregors hohes Alter als Grund zur Wahl. Das beweist jedoch nichts gegen die andern Nachrichten, denn der Papstchronist behandelt Gregor überhaupt bitter und mit Antipathie, während er für einen Johann XXIII. kein Wort des Tadels findet.

[2]) de schismate III, 6.

[3]) a. a. O. S. 260. — Vgl. überhaupt die ganze Stelle über Gregors Wahl S. 252 ff. Gregor wird da auch genannt: senex et decrepitus et modicum supervivens. — Vgl. auch Sauerland, a. a. O., S. 87 u. N. 1, 2.

[4]) Sauerland, a. a. O., S. 87, 88 u. N. 7.

[5]) Muratori, III. II, 887.

[6]) Stelle mitgeteilt von Valois (III, S. 186, N. 2.) aus Vat. Bibl. ms. Ottoboni 2356 fol. 235 r°.

[7]) Papstchronik, R. Quartalschr. IV, 262.

auch wirklich im Anfang seines Pontifikats.[1]) Die Hoffnung auf eine nahe Erfüllung der Union war allgemein, „les plus sceptiques cessèrent d'en douter", sagt Valois.[2]) Warum sollte man auch noch zweifeln, da sogar Benedikt XIII. sich geneigt zeigte, abzudanken und mit Gregor zur Förderung der Union in Savona zusammenzukommen.[3]) Da erfolgte der Umschlag. Gregor weigerte sich nach Savona zu gehen und begann eine verhängnisvolle Zauderpolitik, die von seinem gepriesenen Unionseifer wenig mehr verriet. Man hatte, wie gesagt, grosse Hoffnungen gesetzt auf den Papst, der gesagt haben soll, er wolle zu Benedikt, und wenn er in einem Kahn über das Meer fahren oder zu Fuss, den Stab in der Hand, hinpilgern müsse.[4]) Um so grösser war nun die Enttäuschung und Erbitterung.[5]) Man kann wohl sagen, die Union wäre in Savona doch nicht zustande gekommen, da Benedikts Bereitwilligkeit nur scheinbar war, wie immer, wenn er es wieder einmal für gelegen oder nötig fand, Hoffnungen zu erwecken.[6]) Trotzdem ist Gregors Verhalten nicht zu entschuldigen. Wäre er in seinem Unionseifer tapfer weiter geschritten, vielleicht wäre eine rasche, glückliche Lösung der Unionsfrage möglich gewesen und der Kirche viel Unheil erspart geblieben.

Ob allerdings Frankreichs Politik damals eine Lösung der Kirchenfrage zugunsten des römischen Papstes zugelassen hätte,

---

[1]) Sauerland, a. a. O., S. 89 ff. — Vgl. auch dessen Aufsatz: Kardinal Joh. Dominici und s. Verhalten zu den kirchl. Unionsbestrebungen während der Jahre 1406—15 in Briegers Zeitschr. für Kirchengesch. IX, 247. — Pastor I, 176. — Goeller, S. 15 u. N. 1. — Hefele-Knöpfler, VI². 288 f. — Valois, III, 486 ff.

[2]) Valois, III, 489. — Vgl. auch Sauerland, H. Zeitschrift 34, wie in der vorigen Note.

[3]) Pastor I, 176. -- Vgl. Goeller, 15 u. N. 2. — Ueber Benedikts Verhalten damals handelt ausführlich: Valois, III, 489 ff.

[4]) Sauerland, Hist. Zeitschr. 34, S. 90 und N. 1. Z. f. Kirchengesch. 9, S. 252 u. N. 2.

[5]) „Subito spes unionis ostenta et fama ubique vulgata, cum abierit in nihilum, animos fidelium dolore acerbissimo exulceravit. Intelligunt enim se esse delusos et cum iam se portum tenere existimarent, nescio quo procella in contrarium rapiente longius retrovecti et in mediis fluctibus iterum iactati periculum maius et certius naufragium timent" schreibt der Humanist Antonio Loschi in s. Brief an den Erzb. v. Mailand, Peter Philargi, vom 8. Juli 1408: Martène, ampl. coll. VII, 808.

[6]) Vgl. hiezu auch Valois III, 843).

ist sehr zweifelhaft. Die hierauf bezüglichen Ausführungen Valois[1]) sind doch wohl zu optimistisch und zu französisch. Das führt uns auf die Frage nach den Gründen, die Gregors veränderte Haltung in der Unionsfrage veranlasst haben. Ein Hauptgrund war unzweifelhaft das Uebergewicht des französischen Einflusses.[2]) Ladislaus, den Gründe seiner Eroberungspolitik und der Selbsterhaltung zum entschiedensten Gegner der Union überhaupt,[3]) besonders aber einer Lösung unter französischem Einfluss machen mussten, unterstützte Gregors ablehnende Politik.[4]) Ausserdem hielt Sigmund von Ungarn, sonst unionsfreundlich,[5]) den aber auch der Gegensatz gegen Frankreich auf die Seite der römischen Obödienz gestellt hatte, Gregor XII. vor Savona zurück, und gerade seine Warnungen scheinen grossen Eindruck auf den Papst gemacht zu haben.[6]) Auch andere Staaten und Fürsten wirkten auf Gregor in diesem Sinne ein.[7]) Dazu kam allerdings noch die Beeinflussung des Papstes durch seine nächste Umgebung: seine Nepoten und Johann Dominici.[8]) Gerade dass Gregor in der Unionsfrage sich von seinen Verwandten leiten liess, ist ihm oft vorgeworfen worden. Ich habe schon oben auf die Punkte hingewiesen, die bei der Beurteilung dieses Papstes nicht übersehen werden dürften: Eine greisenhafte Geistesschwäche scheint immer

[1]) Vgl. Valois IV, 481 f.

[2]) Sauerland, Hist. Z. 34, S. 119. — Goeller, 15 ff.; vgl. auch Valois' Darstellung III, 520 ff.

[3]) Sauerland, H. Z. 34, S. 82.

[4]) Sauerland, Z. f. Kirchengesch. 9, S. 256—269; vgl. Valois III, 523 u. N. 5, wo eine neue interessante Stelle zitiert ist, und Goeller, S. 17 u. N. 4.

[5]) Goeller, S. 10 f. u. S. 13 f.

[6]) Goeller. S. 17 u. N. 5. — Ueber Sigmund u. Frankreich in jenen Tagen vgl. Goeller, S. 16 ff., 18 u. N. 3, 20 u. N. 1, 31, 35, 46 f., 56 f.; vgl. auch, was Beckmann, der Kampf Kaiser Sigmunds gegen die werdende Weltmacht der Osmanen, (Gotha 1902), S. 2 sagt. ferner S. 79 f., 115. — Ueber Frankreichs Programm (Streben nach Karls d. Gr. Krone und Reich) und seine Kirchenpolitik im Dienste dieses Programms s. Beckmann, S. 98—104; S. 100 N. 1 macht B. einige Literaturangaben und kündet eigene Studien über die ganze Frage an.

[7]) Vgl. Valois III, 557 f.

[8]) Vgl. Sauerland, Z. f. Kirchengesch. 9, 253 ff.; Pastor I, 177. — Goeller, 16 u. N. 1, wo weitere Literatur! dazu noch Sauerland, Z. f. K. 15, 407 ff.; vgl. auch Valois III, 560 u. N. 2, wo V. eine interessante neue Stelle zitiert!

mehr bei ihm hervorgetreten zu sein, die uns manches erklärt und in einem milderen Lichte erscheinen lässt. Ohne Gregors Verhalten ganz entschuldigen zu wollen, muss ich sagen, dass jedenfalls eine Kritik wie die Lindners zu streng zu sein scheint.[1])

Nach dem Scheitern der Zusammenkunft in Savona folgten die Ereignisse Schlag auf Schlag. Sie führten zu dem Konzil von Pisa. Mehr als je war die Kirchenfrage von Frankreich geleitet, das Vorgehen der Kardinäle von dort beeinflusst:[2]) Es musste viele Gegner finden, auch wegen der revolutionären Art des Vorgehens. Wieder wie bei der Savonafrage sehen wir die Gregorianische Partei am Werke, diesmal um zu vermitteln. Schon vor dem Konzil versuchen es besonders König Sigmund, Venedig und Malatesta von Rimini,[3]) ohne Erfolg. Als das Konzil zusammengetreten war, setzte vor allem der unionseifrige Malatesta seine Anstrengungen fort, der deutsche König Ruprecht von der Pfalz suchte das Schlimmste zu verhindern, und König Sigmund verhielt sich gegen das Konzil völlig ablehnend.[4]) Trotzdem trat die Katastrophe ein: das Konzil von Pisa brachte, wie Karl Malatesta[5]) und Ruprecht[6]) vorausgesagt, wie Peter von Ailly[7]) vorhergesehen, keine Einheit: aus der „verruchten Zweiheit" ward die „verfluchte Dreiheit."[8])

Wohl hatten die in Pisa Versammelten Gregor XII. und Benedikt XIII. für abgesetzt erklärt, aber beide behielten einen Anhang, mit dem man rechnen musste. So war die Christenheit in drei Obedienzen gespalten: ein unwürdiger und unhaltbarer Zustand!

[1]) Lindner D. Gesch. i. Z. der Habsb. u. Luxemb. II, 262.

[2]) Vgl. Valois III, 588 u. N. 4, 592. Für die Ereignisse bis zum Konzil v. Pisa vgl. Valois III, cap. VI, Hefele Knöpfler VI², 896 ff. neuerdings auch: Bliemetzrieder, 204–294.

[3]) Vgl. hierzu ausser d. in Note 2 angegebenen Werken bes. Goeller, S. 16—41.

[4]) Ueber Sigmund u. Pisa: Goeller, 29–63; vgl. Valois IV, cap. I, bes. S. 74 ff. — Ueber Malatesta u. Rupprecht: Goeller a. a. O. — Hefele-Knöpfler, VI², 997–1006. — Kötzschke, Ruprecht v. d. Pfalz u. d. Konzil zu Pisa (1890), vgl. neuerdings: Bliemetzrieder, 297 ff.

[5]) Hefele-Knöpfler VI², 1004.

[6]) Ebenda. S. 933. — Deutsche Reichstagsakten VI, 168 f.

[7]) Tschackert, Peter von Ailly, S. 152.

[8]) Finke, Forschungen und Quellen zur Gesch. des Konstanzer Konzils, S. 1 u. 281.

Und ein Ende war nicht zu sehen. Anhänger des Pisaner Papstes oder seines Nachfolgers, Johanns XXIII., mochten die Hoffnung hegen, die einer derselben in einem Traktat gegen Benedikt XIII. ausspricht: da der grösste Teil der Christenheit Johann XXIII. anhänge, könne nach dem Tode der Gegeupäpste die schon begonnene Union leicht vollendet werden.[1]) Aber das war eine mehr als zweifelhafte Hoffnung. Die Lösung des in Pisa gescheiterten Unionswerkes musste eine andere sein.

„Pour une œuvre nouvelle il faut des hommes nouveaux", sagt Valois.[2]) Drei Päpste, drei Obedienzen galt es jetzt zur Union zu führen: eine gewaltige Aufgabe, die nur eine neu und kraftvoll auf den Plan tretende Persönlichkeit lösen konnte. Es war der neugewählte römische König Sigmund, der in der Not der Kirche, inmitten der allgemeinen Ohnmacht als defensor et advocatus ecclesiae erschien. Was seit der Zeit der grossen Salierkaiser nicht mehr dagewesen war, wurde jetzt vorübergehend noch einmal möglich: der deutsche König trat bis zu einem gewissen Grade als universeller Herrscher der Christenheit[3]) auf. Zum ersten und auch einzigen Male ward die sogenannte Notstandstheorie, die schon Eike von Repgau im Sachsenspiegel und Dante in der Monarchia vertreten, praktisch geworden. Die angesehensten

[1]) Traktat des Bischofs von Rodez, Guillaume d'Ortolan, mitgeteilt von Valois IV, 151 u. Note 2, 3, 4.

[2]) Valois IV. 227.

[3]) Der deutsche König war als universeller Herrscher der Christenheit im 14. Jahrh. noch „de jure" angesehen, „de facto" nicht mehr. So Bartolus († 1357), der berühmte Rechtslehrer, in s. Commentaren zum Corp. iur. civ. — Die „europäische Bedeutung dieser Würde" hat das Kaisertum bekanntlich nie erreicht (vgl. Ranke in d. Einleitg. zu seiner D. Gesch. im Z. d. Reformation, S. W. I, 16 u. 18. — Werminghoff, Gesch. d. Kirchenverfassg. Deutschlands im Mittelalter I. § 31 bes. S. 150 f.). Das Streben war vorhanden, doch hat allein der Kampf, diese Würde der Kirche und Italien gegenüber zu behaupten, Jahrhunderte gedauert und die besten Kräfte des deutschen Reiches verzehrt. — In dem hieran anknüpfenden bekannten Streit zwischen J. Ficker (das deutsche Kaiserreich in s. univers. u. nationalen Beziehungen, Innsbruck 1861 und: deutsches Königtum u. Kaisertum Innsbruck 1862) und H. v. Sybel (d. deutsche Nation u. das Kaiserreich, Düsseldorf 1862) nimmt Werminghoff (S. 151) das Endergebnis des letzteren an, ohne ihm aber durchweg beizustimmen. Er sagt: die Idee des Kaisertums hat das deutsche Volk teilnehmen lassen an den Gütern einer alten und reichen Kultur, aber ihm auch das höchste sittliche Gut einer Nation, den einheitlichen Staat, vorenthalten.

Kirchenrechtslehrer und andere gelehrte Publizisten des ausgehenden 14. und beginnenden 15. Jahrhunderts wiesen hierauf hin und erinnerten in zahlreichen Schriften an die Rechte, die jetzt dem Kaiser, dem Schirmvogt der Kirche, zustünden, an die Pflichten, die der Erfüllung durch ihn warteten.[1]) Wenzel und Ruprecht waren nicht die Persönlichkeiten, diese Ideen zu verwirklichen, die Zeit war auch noch nicht reif. Sigmund, „cet homme de volonté tenace et d'activité universelle"[2]) verstand es, die Umstände und die allgemeine Stimmung im rechten Augenblick zu benützen. Günstig traf sich jetzt unter anderm auch, dass Frankreichs Einfluss zurückgegangen war. Nichts ist vielleicht dafür so bezeichnend wie der Umstand, dass die Expedition Ludwigs von Anjou in Italien schliesslich ohne Ergebnis blieb und Frankreich ruhig zusah, wie Johann XXIII. den Vertrag mit Ladislaus schloss! Valois sagt: „au milieu des horreurs de la guerre civile l'événement y (in Frankreich) passa presque inaperçu".[3]) Ich übergehe die andern Momente, die zusammentrafen, um die schwere Aufgabe Sigmund leichter oder überhaupt möglich zu machen und komme gleich zu dem entscheidenden Ereignisse des Jahres 1413: Am 8. Juni fielen die Horden des Ladislaus in Rom ein, Johann XXIII. musste vor dem treulosen König fliehen und sah es für das beste an, sich an den gerade in Oberitalien weilenden Sigismund zu wenden: Mit dem Sommer 1413 beginnt die Hauptrolle Sigmunds[4]) und damit m. E. die Vorgeschichte des Konstanzer Konzils.

Ich habe die Versuche und Verhandlungen zum Zweck der Union, die gleich nach dem Konzil von Pisa wiederaufgenommen wurden, bisher nicht erwähnt. Sie hatten bekanntlich keinen Erfolg. Doch dürfen sie in diesen Vorbetrachtungen nicht ganz fehlen, denn sie knüpfen fast ausschliesslich an an den Namen eines

[1]) Vgl. Finke, Forsch. u. Quellen S. 27 f. — Goeller, S. 171 ff. mit Literaturangaben. — Pastor I, S. 192 ff. m. Litteraturangaben. — Valois IV, 229 u. Note 2 m. Literaturang.

[2]) Valois IV, 227.

[3]) Valois IV, 145 u. Note 2 (nach dem Bericht des Mönchs von St. Denis) vgl. auch die vorhergehenden Seiten.

[4]) Finke, Acta concilii Constantiensis, S. 15.

treuen Anhängers Gregors[1]) und — seit Anfang 1413 — an den Gregors XII. selbst.[2]) Finke in den Einle tungen zu den Acta und darnach Blumenthal und Goeller haben über die eifrigen Unionsverhandlungen Karl Malatestas wie überhaupt über die Ere gnisse bis zur Berufung des Konstanzer Konzils ausführlich gehandelt. Ich will hier nur einiges hervorheben: Gregor XII. hatte allein von den drei Päpsten in dieser Zeit — das geht aus den Quellen und den genannten Darstellungen hervor — ein Unionsprogramm, und, was das Wichtigste ist, es war ausführbar und verlangte im grunde nichts anderes, als was schliesslich von Sigmund in Konstanz gefordert wurde. Er hat es selbst dargelegt in seinen „Modi,"[3]) es kehrt später wieder in den Unionsvorschlägen seines Kardinals Johann Dominici.[4]) Sigmund spielt eine Hauptrolle darin, und ich will deshalb weiter unten, wo ich über Sigmund und seinen Unions- oder Konzilsplan handle, darauf zurückkommen.

Hervorheben will ich nur noch das Programm, das Karl Malatesta seinen umfassenden Bestrebungen von 1409—13 zugrunde gelegt hat. Seine Vorschläge waren: Entweder sollen alle drei Päpste freiwillig abdanken oder sich dem Spruch eines allgemeinen Konzils unterwerfen. Für dieses ist vor allem Sicherheit und Freiheit notwendig und es darf deshalb, wenn es Erfolg haben soll, nicht an einem Orte stattfinden, wo Johann XXIII. die geistliche und weltliche Herrschaft besitzt. — Malatesta hat bekanntlich in jener Informatio vom Sommer 1411[5]) dem König Sigmund seine Bestrebungen und Verhandlungen geschildert, ihm die eben genannten Vorschläge unterbreitet und daran, ähnlich wie die oben erwähnten Schriften, einen warmen Appell an Sigmund angeschlossen, sich als advocatus ecclesiae des Unions- und Konzilswerks anzunehmen. Ob Sigmund Malatesta geantwortet hat, wissen wir nicht. Sicher aber ist, dass wir nachher in Sig-

[1]) Finke sagt (Acta. S. 4): Sämtliche Fäden der Aussöhnungpolitik liefen in den ersten Jahren Johanns XXIII. in d. Hand Malatestas zusammen.

[2]) Finke. Acta, S. 12.

[3]) Ebenda, nr. 9.

[4]) Ebenda, nr. 67.

[5]) Gedruckt bei Martène et Durand, ampl. coll. VII, 1186 ff. — vgl. Acta. S. 8; Goeller, S. 152; Blumenthal, S. 40 ff.

munds Unionspolitik vieles finden, das an Malatestas Plan erinnert. Eine Einwirkung ist nicht ausgeschlossen.[1])

Näher kann ich hier nicht auf die umfangreiche Tätigkeit Karl Malatestas eingehen. Der humanistisch fein gebildete Fürst,[2]) als Staatsmann nnd Feldherr hochberühmt, war eine der hervorragendsten Persönlichkeiten seiner Zeit überhaupt,[3]) zugleich eine der anziehendsten und edelsten, von allen Parteien, auch den gegnerischen, hochgeachtet. Er verdiente eine eigene Betrachtung, die sein vielseitiges Leben und Wirken nach allen Richtungen würdigte und besonders seine glänzende Tätigkeit im Dienste der Kirchenunion zusammenhängend darstellte.

Dass Malatestas damalige Bestrebungen ohne Erfolg blieben, war nicht seine Schuld: Johann XXIII. war jedem Abdankungsvorschlag unzugänglich; ein Konzil zu berufen, war er bereit, doch ohne Mitwirkung der beiden Gegenpäpste.[4]) Benedikt ging gerne auf Verhandlungen mit Gregor XII. ein, Johann XXIII. aber wollte er ganz ausschalten.[5]) So war natürlich keine Union zu erreichen. Dennoch war Malatestas Arbeit nicht ohne allen Erfolg: Einmal hat er, wie wir oben gesehen, jedenfalls auf Sigmunds Verhalten bestimmend eingewirkt. Vor allem aber scheint mir grösstenteils auf seinen Einfluss Gregors Bereitwilligkeit zur Abdankung zurückzuführen zu sein; denn es ist gewiss kein

[1]) Goeller, S, 152 und Blumenthal, S. 41 u. 108 nehmen eine solche an. Unrichtig ist es aber, wenn Blumenthal (S. 108) Sigmund bei der Wahl des Konzilsortes auch durch das Antwortschreiben der Kurfürsten v. Pfalz und Trier (Acta, nr. 45) angeregt sein lässt, Italien völlig auszuschliessen. Blumenthal geht auch von der Auffassung aus, dass Pfalz und Trier dem König Sigmund Strassburg und Basel vorgeschlagen vgl. Finke, Acta S. 173 u. 185 und Goeller, S. 158). Aus den Worten des Antwortschreibens: ad Argentinensem vel Basiliensem civitates per regiam circumspectionem nominantes geht aber hervor, dass Pfalz und Trier lediglich den von Sigmund vorgeschlagenen Orten zustimmen (vgl. Haller, gött. g. A. 1898 nr. 6, S. 491).

[2]) Vgl Yriarte, Un condottiere au XV[e] siècle. Rimini. Etudes sur les lettres et les arts à la cour des Malatesta d'après les papiers d'état des archives d'Italie. Paris 1882, S. 46 u. 54—62.

[3]) Vgl. Lenfant, hist. du concile de Pise I, 259 f. — Zanutto (Luigi) Itinerario del Pontifice Gregorio XII da Roma a Cividale del Friuli, Udine 1901, S. 75 f.

[4]) Vgl. Acta, S. 6 u. 14.

[5]) Vgl. Acta, S. 10 ff.

Zufall, dass Gregor alsbald nach seiner Flucht von Gaeta nach Rimini, wo er seitdem am Hofe der Malatesta lebte, selbst hervortritt, klar und deutlich sein Unionsprogramm entwickelt und es durch Malatesta aller Welt verkünden lässt.[1])

In Konstanz erst sollte Malatesta den endgültigen Erfolg seiner Arbeit erleben, doch musste er dort den Siegeskranz mit andern teilen, besonders mit Sigmund. Zu diesem kehren wir nun zurück. Malatestas Unionsverhandlungen hören im Frühjahr 1413 auf: der Plan des Konstanzer Konzils erscheint auf der Bildfläche, König Sigmund übernimmt die Leitung der Kirchenfrage. Er, sein Konzilsplan und die Rolle, die die gregorianische Partei darin spielt, nehmen nun unser ganzes Interesse in Anspruch.

I. Abschnitt.

Der Konzilsplan König Sigmunds und die gregorianische Partei. Stellung Gregors zum Konstanzer Konzil.

Finke stellt an der Schwelle der neuen Ereignisse, die mit dem entscheidenden Eingreifen Sigmunds in die Kirchenfrage beginnen, die Frage: Mit welchem Papste wollte und konnte der römische König Sigmund das Konzilswerk beginnen?[2]) Wir könnten noch hinzufügen: oder bedurfte es überhaupt eines Papstes? War es nicht möglich, dass der römische König ein Konzil der Christenheit berief und mit diesem sich als Richter über die drei streitenden Päpste stellte, wie ja jene Schriften es forderten? — Wohl konnte Sigmund und das Konzil sich später über die Päpste stellen und sie richten, aber, um das Konzil zustande zu bringen, geboten die Umstände, die Gesetze der Klugheit und Diplomatie einen andern Weg. Dass Sigmund diesen gefunden ist eines seiner grössten Verdienste, ein diplomatisches Meisterstück.

Johann XXIII. hatte die weitaus grösste Obödienz, einen mächtigen Anhang: Nur mit ihm konnte Sigmund das Konzil zustande

[1]) Hierüber ausführlich: Goeller, 155 ff.; vgl. Acta, 12 f.

[2]) Finke, Forsch. u. Quellen, S. 3.

bringen; war es erst beisammen, dann sollte sein wahrer Unionsplan hervortreten.[1])

Noch unter Alexander V. hatte Sigmund — damals noch nicht römischer König —, besonders veranlasst durch die Macht der Verhältnisse, Gregor XII. verlassen und sich dem Pisaner Papste angeschlossen.[2]) Mit dessen Nachfolger trat er in die engsten Beziehungen,[3]) und als der geeignete Moment gekommen war, begann er mit diesem Papste auch die Verhandlungen der Konzilsfrage und brachte sie zur Entscheidung. Johann ging anscheinend bereitwillig auf alle Forderungen Sigmunds ein, das Konzil ward nach Konstanz berufen, auch die Gegenpäpste sollten Zutritt haben und eingeladen werden.[4])

Dieses Zusammengehen Sigmunds mit Johann XXIII. war indessen nur äusserlich.[5])

Es muss schon auffallen, dass bei den Verhandlungen Sigmunds mit Johann nicht klar und deutlich gesagt wurde, welches die Aufgabe des kommenden Konzils sein solle. Die Ortsfrage spielte die Hauptrolle, das übrige überging man anscheinend mit möglichstem Stillschweigen. In den Zeugenaussagen zu den Konstanzer Anklageartikeln heisst es z. B. ganz allgemein von der Zusammenkunft in Lodi: Ostiensis dicit, fuit praesens, quando imperator supplicavit pape in Lauda, ut pro reformatione ecclesiae indiceret concilium generale.[6]) Gewiss, die Unionsfrage ist jedenfalls auch erörtert worden, doch nach den spärlichen Nachrichten, die wir darüber haben, zu schliessen, ebenfalls nur allgemein: Offenbar hielt Sigmund, wie wir einem Avisament an den König zu Anfang des Konstanzer Konzils entnehmen können, bei der Zusammenkunft im Lodi eine eindrucksvolle Rede

[1]) Vgl. die treffenden Ausführungen Goellers, S. 170 und bes. 165 ff.

[2]) Ebenda, S. 59 ff. — Ueber Sigmunds Gründe zum Uebertritt in die Pisaner Obedienz ebenda, S. 62 f. vgl. auch S. 150. — Beckmann, 113 ff. — Valois IV, 111 u. N. 1–3.

[3]) Finke, Forsch. u. Quellen, S. 5–8. — Finke, Acta, S. 16 ff. — Goeller, IV. Abschnitt. — Blumenthal, 95 ff.

[4]) Letzteres zu entnehmen aus der nachher erfolgten Einladung Ben. und Gregors.

[5]) Vgl. hierzu die treffenden Ausführungen bei Valois IV, 232.

[6]) Finke, Acta 176.

über die Notwendigkeit der Union,[1]) ohne aber die Frage zu berühren, wie er sich die Lösung denke. Die Klugheit gebot ihm, diese heikle Frage dem Konzil selbst zur Lösung zu überlassen, vorerst aber über seine Pläne zu schweigen und Johann, der ohnedies schon misstrauisch war, wie wir gleich sehen werden, in der Hoffnung nach Konstanz gehen zu lassen, es könne sich in der Unionsfrage nur um eine Durchführung der Pisaner Beschlüsse gegen Gregor und Benedikt handeln. Deshalb ist es auch unglaubhaft, was Artikel 49 der Anklageakten besagt: Sigmund habe Johann in Lodi wegen seines Vorlebens getadelt und zur Besserung aufgefordet, oder was ein spanischer Berichterstatter als fama publica per tota Ytalia erwähnt: der römische König habe vorgehabt, in Konstanz die Rechtmässigkeit der drei Päpste prüfen zu lassen, sei aber in Lodi durch ein Geschenk Johanns, bestehend in 50 000 Goldgulden, davon abgebracht worden.[2]) Aber dies Gerücht zeigt uns Sigmunds wahre Pläne, die man da und dort durchschaute oder gar kannte.[3]) Es kann m. E. kein Zweifel sein, dass Sigmund sich klar war, dass nur eine Cession aller drei Päpste zur wahren Einheit führen könne. Er durchschaute offenbar von vornherein, was Pater von Ailly später auf dem Kon-

---

[1]) In diesem Avisament, das jedenfalls Anfang Dezember 1414 an Sigmund gerichtet ist, heisst es fol. 129v: cum mente repeto sanctissimum gravissimumque sermonem quem super facto unionis cum papa, cardinalibus et principibus tuis in civitate Laudensi habuisti . . . . Deum michi videor audisse et non hominem. Adeo enim profunde digitos eloquii tui in vulnera nostra dimittere visus eras, ut . . . cor meum, quod, dum loquebaris, ardebat, nunc dum meminit, . . . resolvatur in lacrimas non quidem femineas sed viriles et masculas.

Vgl. Acta, S. 177. Das Avisament ist noch unediert. Ich komme unten noch näher auf dasselbe zu sprechen.

[2]) Vgl. Finke, Acta, 176 f. — Die Angabe des span. Berichterstatters (Acta, nr. 56, S. 259, Z. 5–14) verwirft auch Blumenthal, S. 125, und erklärt die Geschichte mit den 50 000 Goldgulden auch als Darlehen. Dagegen will er die Nachricht der Anklageakten gegen Finkes Ansicht aufrecht erhalten; vgl. S. 123 ff. Seine Beweisgründe sind nicht schlecht. Trotzdem glaube ich, dass die Sache sich jedenfalls nicht ganz so verhalten hat, wie sie gerade in den Anklageakten steht; vgl. auch Goeller, S. 146 u. N. 2.

[3]) Finke sagt (Acta, S. 177 N. 3): das Gerücht entstand wohl dadurch, dass Sigmund die Absicht einer derartigen Prüfung an andere Stellen verbreiten liess; vgl. darüber weiter unten.

stanzer Konzil betonte,[1]) dass die Frage ebenso oder noch verwickelter sei, als die, welche vor 1409 die Christenheit getrennt habe, und dass aus demselben Grunde, aus dem man damals die Cession Gregors und Benedikts zu fordern sich berechtigt fühlte, nun die aller drei Päpste notwendig sei. Auch Sigmund hatte vor 1409, obgleich Anhänger und Freund Gregors, im Interesse der Union die Abdankung beider Päpste verlangt und nur eine milde Form der Cession für seinen Schützling zu erreichen gesucht.[2]) Die damalige neutrale Politik des Königs von Ungarn erhoffte Malatesta auch von dem römischen König, als er sich im Sommer 1411 an ihn wandte.[3]) Wir haben schon oben hierüber gehandelt, jetzt können wir weiter sagen: Sigmund dachte wohl damals wie Karl Malatesta — er hat später ganz darnach gehandelt — aber er durfte nicht offen seine Pläne bekennen, nie hätte er sonst Johann XXIII. zu einem Konzil gebracht, wie er es sich dachte.

Sigmunds Unionsplan ist ganz untrennbar verbunden mit seinem Konzilsplan. Er verlangte von dem kommenden Konzil eine endgiltige Union. Diese war voraussichtlich nur durch Abdankung oder Absetzung aller drei Päpste dauernd zu verwirklichen: Dazu aber bedurfte es eines wahrhaft allgemeinen Konzils an einem sichern Orte, wo es unabhängig von jedem der drei Päpste tagen konnte. Der einmütige Anschluss der christlichen Herrscher aller drei Obedienzen sollte seinen Beschlüssen die Durchführung und allgemeine Anerkennung garantieren und ein zweites Pisa unmöglich machen. Nach einem solchen Konzil sehen wir Sigmund streben.[4]) Wie wenig dagegen ein einseitig von Johann XXIII. berufenes Konzil in Sigmunds Pläne passte, zeigt seine Stellung zum römischen Konzil: Um die gleiche Zeit, da es

---

[1]) In der Cedula „Summopere caveant," in der Ailly Fillastres Antrag vom Ende Januar 1415, betr. dreifache Cession, verteidigte. (Mansi 27. S. 559) s. unten in der Fortsetzung zu dieser Abhandlung.

[2]) Vgl. Goeller, S. 33–35.

[3]) Diese Reminiszenz in jener Information Malatestas an Sigm., Martène etc. VII, 1188; vgl. Goeller, S. 151.

[4]) Der Konzilsplan Sigmunds ergibt sich aus seinem praktischen Vorgehen selbst, sodann aus den verschiedenen Schreiben an die Fürsten bes. an Heinrich IV. bezw. V. v. Engl., Karl VI. v. Frankr., Ferd. v. Arag. und Manuel, den oströn. Kaiser.

berufen ward, eröffnete er dem König von England seine Meinung über die zukünftige Generalsynode![1]) um die Vorgänge in Rom kümmerte er sich kaum. Man sieht daraus, dass der König im stillen sein Projekt verfolgte und allmählich zum Ziele zu führen gedachte.[2])

Wenn wir dann trotzdem Sigmund im Verein mit Johann XXIII. das Konzilswerk unternehmen sehen, so ist dies aus den oben genannten Gründen zu erklären und, wie gesagt, nur ein äusserliches Zusammengehen. Dass Sigmund „nur bis zu einem gewissen Grade mit der Persönlichkeit Johanns XXIII. rechnete," wie Finke[3]) sich ausdrückt, dafür haben wir ausser den schon genannten Spuren noch andere Indizien. Wir entnehmen sie einmal Sigmunds Verhalten, Gerüchten über seine Pläne und Aeusserungen von ihm selbst, in zweiter Linie dem Verhalten Johanns, besonders nach dem Tode König Ladislaus, aus dem deutlich hervorgeht, dass der Papst seiner Sache selbst nicht sicher war und Sigmunds Pläne durchaus nicht zu seinen Gunsten auslegte.

Schon in dem Verhältnis Sigmunds zu Johann vor Lodi muss besonders eines auffallen: Trotz seines Wahlversprechens vom 11. Juli 1411[4]) und trotz des regen Verkehrs mit Johann holt Sigmund keine Approbation des Papstes ein, wir hören von keinen Verhandlungen. Finke hat schon in den Forschungen und Quellen[5]) auf das Auffallende dieser Tatsache hingewiesen, und Blumenthal[6]) hat den richtigen Schluss daraus gezogen: Sigmund wollte jeder

---

[1]) Finke, Acta, nr. 21.

[2]) Nach Goeller, S. 139 ff. Mit Recht meint G. (S. 140 f.), dass die Gesandtsch., die Sig. auf dem röm. Konzil hatte, wohl nur eine Vertagung herbeiführen und den Papst von einer voreiligen Wahl des Konzilsortes zurückhalten sollte. G. bringt gute Beweise für seine Annahme. — Ueber Sigmunds Konzilspläne überhaupt vgl. Goeller, S. 131 ff.

[3]) Finke, Acta, S. 20 oben.

[4]) RTA. VII. S. 107. Sigmund versprach u. a.: zum ersten sollen und wollen wir unsere confirmation, approbation und bestedigunge von niemandes anders heischen, nehmen oder entphaen, denn von unserem heiligen vater babist Johannes deme driundzwanzigsten oder von sine rechteu und ordelichem nachkommen ane geverde.

[5]) Forschungen u. Quellen, S. 7.

[6]) Die Vorgeschichte etc. . . . S. 26.

Verpflichtung gegenüber Johann aus dem Wege gehen, um in der Erreichung seines Zweckes ungebunden zu sein.

Die Stellung Sigmunds zum römischen Konzil haben wir betrachtet, ebenso, wie sein Verhalten bei den Sommer- und Herbstverhandlungen 1413 zu beurteilen ist. Bald tauchten da und dort Gerüchte auf über Sigmunds Absichten. Eines aus den Tagen von Lodi kennen wir schon.[1]) Noch im November 1413 sollen ferner, nach der Erzählung des Mönchs von St. Denys, die Gesandten Sigmunds am französischen Hof unter den Aufgaben des Konzils die Entscheidung erwähnt haben, wer von den drei streitenden Päpsten der rechtmässige Nachfolger Petri sei.[2]) Der Gedanke der Abdankung aller drei Päpste begegnet uns auch bei den Verhandlungen mit Ferdinand v. Aragonien im Mai 1414. Die Cronica de Don Juan II. berichtet, Sigmund habe Ferdinand auch die Abdankung Johanns und Gregors eröffnet; in Konstanz solle eine kanonische Papstwahl stattfinden.[3]) Besonders interessant ist aber eine Aeusserung Sigmunds selbst in einem Brief an den König Heinrich V. von England vom Juli 1414.[4]) Finke sagt darüber:[5]) „Mit dürren Worten gibt hier Sigmund seinen Willen kund, auch ohne die drei Päpste das Konzil durchzusetzen; aber er bedarf dazu vor allem der Einigung der grossen europäischen Mächte. In noch schärfere Beleuchtung tritt dieser Plan, wenn man damit vergleicht, was er kurz vorher über Johann XXIII. und seine Gegner sagt. Er glaubt an die Wahrscheinlichkeit der Teilnahme Johanns und ebenso hofft er auf die Teilnahme Gregors und Benedikts, die er selbst eingeladen hat. Er stellt alle drei auf eine Stufe, und von der Teilnahme Johanns ist er längst nicht fest überzeugt. Seine allmähliche Lossagung von Johann hat also schon vor dem Konzil begonnen."

---

[1]) s. S. 141 u. N. 2. Der spanische Brief (Acta nr. 56) ist vom 30. Aug. 1414, die betr. Stelle (S. 259, Z. 5—14) aber bezieht sich auf die Vorgänge in Lodi.

[2]) Finke, Acta, S. 220 N. 1.; vgl. Valois IV, 233 f.

[3]) Auch bei Zurita, Annales de la corona de Aragon (1669) III, fol. 106. Vgl. Acta, S. 107 N. 1. Valois IV, 232 N. 3 folgert aus dieser Stelle. Les négociations que Sigismond engagea avec la cour d'Aragon durant l'été de 1414, prouvent bien, que dès ce moment, il était partisan de l'abdication des trois papes.

[4]) Finke., Acta, nr. 103. (S. 376, Z. 19—27).

[5]) Ebenda, S. 228.

Sigmund hat verschiedentlich seinem Unwillen und Misstrauen gegen Johann Ausdruck gegeben. Zum erstenmal schon im Juli 1413.[1]) Kurze Zeit darauf spricht er in seinen Briefen an die Könige von Frankreich und England[2]) mit vorwurfsvollen Worten von dem Zögern Johanns. Ein Zeichen seines Misstrauens sehen Finke[3]) und Blumenthal[4]) auch darin, dass Sigmund das Ergebnis der Verhandlungen mit den päpstlichen Gesandten in Vegni schon am 30. Oktober, also einen Tag vor dem Abschluss der Verhandlungen, verkündete; er habe damit jeder Wankelmütigkeit des Papstes vorbeugen wollen.[5])

Am deutlichsten spricht Sigmunds Misstrauen aus dem Brief an den Konstanzer Rat vom Mai 1414.[6]) Er bittet diesen dringend, den Forderungen der päpstlichen Kommissäre gegenüber keine Schwierigkeiten zu erheben „ad hoc, ut idem dominus noster papa nullam extra dictum concilium manendi seu ad ipsum non veniendi occasionem sibi reciperce queat".

Nehmen wir zu all dem noch hinzu das selbstständige Vorgehen Sigmunds von der Berufung bis zur Eröffnung des Konzils, wobei Johann XXIII. fast ganz zurücktritt,[7]) des Königs energisches Streben, die Fürsten und Völker, vor allem aber auch Gregor XII. und Benedikt XIII. und deren Parteien nach Konstanz zusammenzubringen, dann gewinnen wir die Ueberzeugung, dass Sigmund, wenn nicht schon vorher, dann sicher seit dem Sommer 1413 mehr und mehr den geheimen Plan verfolgte, sich mit dem allgemeinen Konzil über alle drei Päpste zu stellen und ihre Abdankung oder Absetzung durchzuführen.

Johann XXIII. selbst durchschaute des Königs geheime Absichten und erwartete für sich nichts Gutes von denselben. Das zeigt sein ganzes Verhalten bis zum Beginn des Konstanzer Kon-

---

[1]) Vgl. den Bericht d. florentinischen Gesandten vom 1. August 1413, Artikel 5 b. Beilage II bei Herre, die Beziehungen Kg. Sigmunds zu Italien 1412—1414, S. 60 f.

[2]) Finke, Acta nr. 43 und 44.

[3]) Ebenda, S. 174.

[4]) Blumenthal, S. 114.

[5]) Vgl. noch Blumenthals Ausführungen S. 116 f.

[6]) Gedruckt v. d. Hardt Magnum oec. Const. concilium V, S. 5—10, unsere Stelle S. 6; vgl. Finke, Acta, 180, 181 u. N. 1.

[7]) Ebenda, S. 169.

zils. An sich schon Gegner eines Konzils,[1]) musste ihm besonders ein solches an einem ausseritalienischen Orte höchst unwillkommen sein. Er hatte deshalb schon vor dem römischen Konzil nur einen Ort gewollt „ubi ispe habeat utrumque gladium," gegen ein Konzil „ultra montes" aber sich gewehrt.[2]) Auch für das neue Konzil suchte er einen ihm bequemen Ort zu erreichen, und schon hatte er Bologna dafür ausersehen.[3]) Die Not, in die er durch Ladislaus geriet, zwang ihn, auf König Sigmunds Wünsche Rücksicht zu nehmen, aber noch hoffte er einem Orte zu entgehen „ubi imperator plus possit".[4]) Es kam anders. Trotz des Papstes „Verzögerungs- und Hintertreibungspolitik"[5]) ward Konstanz als Konzilsort festgesetzt und Johann musste sich fügen. Er tat es, wie Leonardo Aretinus berichtet, mit grossem Schmerze, sich und sein Geschick verwünschend! Fürchtete er sich vor Sigmund und dessen Konzil? Durchschaute er dessen Pläne, über die ja damals schon Gerüchte umgingen? Dass dem so war, sollte sich bald zeigen. Am 6. Aug. 1414 starb plötzlich König Ladislaus. Schon vorher scheint Johann nach einem Ausweg gesucht zu haben, auf dem er das Konzil umgehen könne.[6]) Nun schien ihm die Gelegenheit gekommen. Er glaubte sich der Notwendigkeit enthoben, ferner noch auf Sigmund Rücksicht zu nehmen, da jetzt der Feind, der ihn in dessen Macht gegeben, tot war. Noch im August suchte er eine Liga mit Florenz und Venedig zustande zu bringen, „quod ultramontani non possent descendere in Italiam." Sie sollte sich natürlich in erster Linie gegen Sigmund richten.[7]) Wäre der Plan nicht gescheitert, so hätte Johann auch seinen

---

[1]) Blumenthal, S. 85 f.

[2]) Vgl. Finke, Acta 110 N. 1.

[3]) Bericht Aillys bei der Durchreise in Venedig; vgl. Acta nr. 41, S. 168, Z. 1.

[4]) Vgl. den Bericht des Lionardo Aretinus bei Muratori XIX, 928 C u. D. Blumenthal bringt die ganze Stelle im Wortlaut S. 103 f.

[5]) Blumenthal, 100 ff.; vgl. Finke, Acta S. 171 f., 173 u. N. 1.

[6]) Finke, Acta nr. 93, (S. 344, Z. 22 ff.) dazu vgl. S. 182. — Finkes Ansicht über die Unwahrscheinlichkeit eines vorausgegangenen geheimen Bündnisses Johanns mit Ladislaus teilt auch Valois (IV, 251 f.).

[7]) Finke; Acta nr. 57; vgl. S. 183. — Ueber Johanns veränderte Politik nach Ladislaus Tode vgl. auch Valois IV, 251 ff. u. Herre, a. a. O., S. 49 u N. 5.

damit verfolgten Zweck, die Umgehung des Konstanzer Konzils, erreicht. Mit allen Mitteln suchte er nun, das Konzil hinauszuschieben.[1]) In Person nach Konstanz zu gehen, weigerte er sich überhaupt; ein Legat sollte ihn dort vertreten, während er selbst nach Rom gehen und die verlörenen Gebiete des Kirchenstaates wieder erobern wollte.[2]) Es ist das Verdienst der Kardinäle, dass sie den Papst durch ihren energischen Widerstand zwangen, seine Zusage zu halten und nach Konstanz aufzubrechen.[3]) Mit den trübsten Ahnungen trat Johann die Reise über die Alpen an. Als man ihn auf die Gefahren hinwies, welche mit dem Konzil im Ausland verbunden seien, erwiderte er: Ich bekenne, dass das Konzil nicht für mich ist, aber was soll ich tun, wenn mein Schicksal mich hinzieht?[4]) Auf der Reise sah er sich nach Bundesgenossen um. Er fand sie in dem Herzog Friedrich von Oesterreich, dem Markgraf Bernhard von Baden und dem Herzog von Burgund, die sämtliche mit Sigmund nicht auf dem besten Fusse standen. Mit dem Oesterreicher schloss er zu Meran ein förmliches Bündnis zu seinem Schutze, da er offenbar dem Sicherheitsversprechen Sigmunds nicht traute.[5]) Auf diese Bundesge-

---

[1]) Finke, Acta, S. 183, Z. 24—30. — Finke, Forsch. u. Quellen, S. 118 N. 2. — Vita Johanns bei Duchesne, liber pontificalis I, 537. — Das Gleiche besagen auch von einem Gregorianer verfasste Anklageartikel gegen Joh. auf dem Konst. Konz. (ungedruckt) (vgl. unten).

[2]) Finke, Acta, S. 184; vgl. Valois IV, 552, auch Aschbach, Gesch. Kais. Sig. II, S. 9.

[3]) Dies erzählt Fillastre im Anfang s. Tagebuches: Sed cardinales ... fortiter restiterunt et omnes concorditer institerunt verbis et scriptis, quod negotia spiritualia et ecclesiastica, videlicet concilium, ageret in persona, temporalia vero per vicarios et legatos. Quibus licet non libenter, annuit; vgl. Finke, Acta, S. 184.

[4]) Vita di Barthol. Valori im arch. stor. ital. IV, p. 1, S. 262; vgl. Pastor I, 195. — Ueber Warnungen seiner Freunde berichten übereinstimmend auch Lionardo Aret. in s. hist. rer. Ital. und S. Antoninus (Chron. III, tit. 22, cap. 6, § 1); vgl. Raynald, annales eccles. ad a. 1414 VI (Bd. 27, S. 377).

[5]) Ueber das Bündnis mit Friedr. v. Oesterr. u. s. w. vgl. Raynald ad a. 1414 VI; Aschbach II, S. 10 ff.; Hefele VII, 23; Valois IV, 285 N. 5 (mit weiterer Literatur); Pastor I, 195 u. N. 3 (mit weiterer Literatur); die Urkunden d. Meraner Bündnisses bei v. d. Hardt II, 146, und Bourgeois de Chastenet, preuves, S. 296.

nossen, seine zahlreichen Prälaten[1]) und seine reichen Schätze[2]) setzte er noch einige Hoffnung. Trotzdem näherte er sich mit bangen Sorgen der Konzilsstadt, und beim Anblick des Bodensees soll er, wie der Chronist erzählt, ausgerufen haben: „sic capiuntur vulpes!“[3])

Gerade das hier geschilderte Verhalten Johanns, seine Furcht vor Sigmund und dem Konzil, müssen, so meine ich, den letzten Zweifel, ob unsere Annahme von Sigmunds Plänen richtig ist, aus dem Wege räumen.

Ich bin gerne ausführlicher auf den Konzilsplan Sigmunds eingegangen d. h. besonders auf die Untersuchung dessen, was ich die geheimen oder wahren Pläne des Königs genannt habe; denn ich kann mir, ohne diese in der geschilderten Weise vorauszusetzen, die Vorgänge in Konstanz, das dortige Verhalten Sigmunds in der Unionsfrage, nicht erklären. Letzteres aber wurde ja für Gregor und seine Partei von entscheidender Bedeutung.

In der Zeit, da Sigmund, der Macht der Verhältnisse folgend, als Anhänger Johanns zusammen mit diesem das Konzilswerk bereitete, durfte er, welches immer seine Pläne waren, diese nicht bekennen, dem an sich schon misstrauischen Johann keinen direkten Anlass zur Umkehr geben. Bis zu dem Tage, da er selbst in Konstanz erscheinen und die Leitung der Dinge in die Hand nehmen konnte, musste er das gute Einvernehmen mit Johann XXIII. — wenigstens äusserlich — wahren, wollte er nicht in letzter Stunde alles zerstören. Damit war ihm auch sein Verhalten gegen Gregor XII. klar vorgezeichnet. Goeller hat es ausführlich und

[1]) Aschbach II, S. 11 N. 12. — Ueber die berühmten Kardinalsernennungen Joh. XXIII. vom 6. Juni 1411 vgl. Blumenthal, S. 66 f.; vgl. Finke, acta, nr. 14 (S. 31). (Es waren 15 Kardinäle! s. Eubel, hirarchia cathol. I, 31 f.). Eine grosse Menge Prälaten brachte er in s. Begleitung mit, viele folgten noch nach; vgl. J. Schmid, Itinerarium Johanns XXIII. zum Konzil v. Konstanz in S. Ehses, Festschrift zum 1100 jähr. Jubil. des deutschen Campo Santo in Rom (Freiburg 1897) S. 206.

[2]) So berichtet Dietrich v. Niem in s. vit. Joh.; vgl. Raynald, ad a. 1414 VII (27, S. 378).

[3]) Vgl. Ulrich Richenthals Chronik zum Konst. Konzil, Neuausgabe v. Buk in Bibliothek des liter. Vereins Stuttgart Bd. 158 Tübingen 1882 S. 26. — Ueber die Reise durch Tyrol vgl. Aschbach II, S. 13; Hefele VII, S. 23; Pastor I, S. 195 N. 3, gibt noch einige Lit. an.

treffend geschildert und begründet,[1]) ich kann mich kurz fassen. Seitdem Sigmund in die Pisaner Obedienz übergegangen, hat er jeden Verkehr mit Gregor abgebrochen und erst mit der Einladung zum Konstanzer Konzil im Sommer 1414 wieder aufgenommen. Wie er aber auch dabei seinen Standpunkt vorsichtig wahrte und Gregor energisch, ja fast beleidigend zum Erscheinen auf dem Konzil aufforden liess, werden wir nachher sehen. Anders Gregor. Er hat die Hoffnung auf seinen ehemaligen Beschützer und Berater nie ganz verloren und wiederholt selbst oder durch seine Freunde bei dem römischen König angeklopft. Sigmund steht im Mittelpunkt seines Unionsprogramms, in seine Hand will er alles legen zur Entscheidung. Gregor mochte empfinden, dass den König nicht persönliche Abneigung gegen ihn, oder die Ueberzeugung von der Rechtmässigkeit des Pisaner Papstes, sondern die Macht der Verhältnisse in das Lager der Gegner getrieben hatte. Deshalb konnte er vielleicht Sigmunds Stillschweigen, bei allem Schmerz, den es ihm verursachte, begreifen und auf günstigere Zeiten hoffen. Sah Gregor doch auch, dass der König trotz allem nach seinem Abfall sich nicht feindselig gegen ihn und seine Anhänger zeigte, treu dem Versprechen, das er bei seiner ersten Wahl durch die gregorianischen Kurfürsten von der Pfalz und von Trier gegeben hatte,[2]) dass Siegmund vielmehr Gregors Anhänger in Deutschland bei ihren Anstrengungen für den Papst ruhig gewähren liess,[3]) vor allem aber, dass der König mit Gregors mächtigstem und treustem Freunde in Deutschland, dem Kurfürsten Ludwig von der Pfalz, in bestem Einvernehmen stand. Blieb nicht gerade dadurch Gregor stets noch

[1]) Goeller behandelt Sigmunds Stellung zu Gregor XII. von 1409 bis zur Einladung zum Konst. Konzil im 5. Abschnitt, III. (S. 148—169). Darauf verweise ich für alles Nähere.

[2]) Vgl. RTA. VII, nr. 11. Am 5. August 1410 gibt Sigm. den Kurf. von d. Pfalz u. v. Trier die Zusicherung, Gregor XII persönlich nicht anzufeinden, ihn gegen Feindseligkeiten anderer in Schutz zu nehmen, seine Anhänger unbehelligt und in ihren Würden zu lassen.

[3]) Vgl. z. B. die Articuli dati nacionibus contra magistrum Conradum de Susato. Finke, Forsch. u. Quellen, S. 307. 2. Abschnitt; vgl. Goeller, 131 f. 165. Obwohl gerade in Deutschland Streitigkeiten zwischen den Obedienzen Gregors und Johanns häufig waren, finden wir nirgends ein Eingreifen Sigmunds zugunsten des von ihm anerkannten Papstes Joh. XXIII.

eine Brücke zu Sigmund? Sogar eine sehr gute, wie sich in Konstanz zeigen sollte!

Als Gregor XII. zuschauen musste, wie Sigmund mit seinem Todfeind Balthasar Cossa, dem er all sein Unglück zuschrieb,[1]) mit Uebergehung seiner Person das neue Konzil berief, da kamen allerdings mehrmals bittere Worte aus seinem Munde — aber die Hoffnung, eine Union, wie er sie sich ausgedacht und vorgeschlagen hatte, durch Sigmund verwirklicht zu sehen, schwand nicht. Wir dürfen wohl auch mit Bestimmtheit annehmen, dass die Gerüchte, die über Sigmunds wahre Pläne in ganz Italien umgingen, die nach Spanien an die Kurie Benedikts und den Hof Ferdinands drangen, die in Frankreich am Königshofe erörtert wurden, auch nach Rimini ihren Weg fanden. Sie mussten der Hoffnung Gregors neue Nahrung geben. So ist es zu erklären, dass der Papst auch nach den Ereignissen im Herbst 1413 noch einen Versuch machte, auf Sigmund einzuwirken: Im Frühjahr 1414 übersandte sein Kardinal Johann Dominici jenes berühmte Schreiben mit den Unionsvorschlägen an den König.[2])

Dem von Johann XXIII. und Sigmund vereinbarten Konstanzer Konzil stand Gregor natürlich feindselig gegenüber. Er konnte es unmöglich billigen. Wir haben oben gesehen, dass er und Malatesta ein ganz anderes Konzil forderten. Im Frühjahr 1413 hatte Gregor deshalb, als man von einem neuen Konzil sprach, das Johann berufen habe, energisch sich gegen ein solches ausgesprochen,[3]) und Karl Malatesta hatte damals den vom römischen Konzil heimkehrenden Gesandten der Pariser Universität gedankt, dass sie dort für ein freies und allen gemeinsames Konzil eingetreten seien und sie dabei gebeten, zu verhindern, dass Johann XXIII.

[1]) Vgl. Raynald ad a. 1408, LXIV. (27, S. 231) durch Bestechungen und „falsis susurris," sagte Gregor, habe Cossa ihm s. Anhänger abwendig gemacht; vgl. Raynald ad a. 1410, VI (27, S. 312) und 1412, II (27, S. 343 f.) nach Dietr. v. Niem. der erzählt, dass auch der Abfall Ladislaus von Gregor durch Bestechung von Joh. XXIII. erfolgt sei.

[2]) Finke, Acta nr. 67 vgl. S. 192 ff. — Finke, Forsch. und Quellen, S. 14 ff. — Goeller, S. 162 ff. — Valois IV, 250 f.

[3]) In seinem Brief an den Pfalzgrafen Ludwig im Frühjahr 1413. Finke, Acta nr. 17. „quod nullo modo assentiret accedere ad conventiculum, quod dicitur predictum Baldasarem velle congregare, quia nichil aliud foret quam fateri iutruso iurisdictionem papatus competere."

auf dem neuen Konzil den Vorsitz führe, da dies den beiden andern Päpsten das Erscheinen unmöglich mache.[1]) Das nun nach Konstanz berufene Konzil konnte also niemals im Sinne Gregors sein, das einseitige Zusammengehen Sigmunds mit Johann musste ihn sehr erbittern. Mit scharfen Worten wendet er sich gegen diese Lösung der Konzilsfrage in den Briefen an den Pfalzgrafen Ludwig,[2]) den er zuletzt noch im Mai 1414 auffordert, mit Wort und Schrift gegen das „conciliabulum Constantiense" zu wirken, damit sich die Katholiken d. h. die Anhänger Gregors wie von der Pest von ihm zurückhalten![3])

Dachten auch die einflussreichen Freunde Gregors so? Wie sich Malatesta damals zu dem Konzil stellte, wissen wir nicht. Wollte der kluge Staatsmann schweigend abwarten? Durchschaute er vielleicht den unsichern, auf die Dauer unhaltbaren Bund zwischen Sigmund und Johann und sah die eventuelle Wendung der Dinge voraus? Sicher ist, dass wir von ihm keine feindselige Aeusserung gegen das Konzil oder Sigmund kennen.

Genaueres lässt sich über die Haltung von Gregors mächtigstem deutschen Anhänger sagen. Aus den Antworten, die der Pfalzgraf dem Papst auf die vorhin erwähnten Briefe gegeben hat, entnehmen wir, dass er dem Konzil keineswegs so schroff gegenüberstand wie Gregor selbst. Zwei Schreiben Ludwigs habe ich im Auge.[4]) Das erste vom September 1413[5]) ist im Gegensatz zu Gregors Briefen sehr kühl gehalten, geht auf des Papstes Befürchtungen und Vorschläge kaum ein, schliesst aber mit der sichern Erwartung, dass Gregor seinerseits nichts unterlassen werde, um die Union herbeizuführen! In dem andern, das wohl schon in den Anfang des nächsten Jahres fällt[6]) sagt Ludwig, er

[1]) Finke, Acta nr. 15.

[2]) Vgl. Finke, Acta nr. 62, (dazu S. 186), nr. 64, (dazu S. 186 f.) und nr. 65, (dazu S. 187).

[3]) In dem letzten Brief, Acta nr. 65, S. 270, Z. 7 ff.

[4]) Die anderen sind leider nicht vorhanden. Zwei vermissen wir direkt: eines, das Ludwig gleich nach nr. 63 abgeschickt hat (vgl. Finke, Acta S. 186 f.) und dann die Antwort auf nr. 64 (vgl. ebenda, S. 187).

[5]) Finke, Acta nr. 60, Antwort auf nr. 17. Unterdessen waren die Verhandlungen Sigmunds mit Johann; vgl. Acta S. 185.

[6]) Finke, Acta nr. 63, Antwort auf nr. 62; vgl. Acta, S. 186.

glaube an keine naheliegende Gefahr, zumal wenn Gregor in seinem Unionseifer beharre! Gewiss, der Pfalzgraf verliess nie seinen gregorianischen Standpunkt, und er hat ihn auch Sigmund gegenüber vertreten,[1]) aber andererseits stand er, im Gegensatz zu seinem Vater Ruprecht, mit Sigmund, wie schon erwähnt, in den besten Beziehungen.[2]) Sigmund hatte ihn und den Kurfürst Werner von Trier als die Hauptvertreter der gregorianischen Obedienz in Deutschland bei der Wahl des Konzilorts um ihre Meinung gefragt,[3]) auch nachher dem Pfalzgrafen über die Konzilsangelegenheit geschrieben.[4]) Dieser war so in eine Mittelstellung zwischen Sigmund und Gregor versetzt, die ihn zwang, Sigmunds Plänen nicht entgegenzuwirken, ihn zugleich aber auch auf eine glückliche Wendung der Dinge für Gregor bedacht sein liess.[5]) So verstehen wir, dass des Papstes Versuche, Ludwig von der Teilnahme am Konzil abzuhalten, vergeblich waren. Auf den letzten oben erwähnten Appell, den Gregor frühestens Anfang Mai an den Pfalzgrafen gerichtet hat, hat dieser überhaupt keine Antwort mehr gegeben, wenigstens besitzen wir keine. Offenbar wollte Ludwig die Ankunft Sigmunds in Deutschland abwarten, um dessen Absichten genau kennen zu lernen, dann konnte er auch eher etwas für Gregor tun. Sigmund kam im Sommer 1414. Der erste Fürst, der ihn bei seiner Rückkehr aus Italien in Strass-

[1]) Vgl. ebenda nr. 45. — Goeller, S. 158.

[2]) Vgl. darüber Eberhard, Kurfürst Ludwig III. v. d Pfalz und das Reich 1410—27 (Giessen 1896) S. 17 ff. u. S. 53. — Auch die Schilderung in der Denkschrift für Kg. Heinrich V. v. England, über Ludwigs Beziehungen zu Sigmund von 1410—18, d. Reichstagsakten VII, nr. 237 (S. 351 ff.).

[3]) Finke, Acta nr. 45 dazu S. 173; vgl. Hallers Bemerkungen in Gött. gel. Anz. 1898 nr. 6 S. 491, und was ich schon oben S. 138, N. 1 gesagt habe.

[4]) Der Brief ist nicht vorhanden, aber erwähnt von Ludwig in s. Brief an Gregor Acta nr. 63.

[5]) In einem nicht mehr erhaltenen Schreiben Gregors an Ludwig nach dessen letzter Antwort (Acta nr. 63), dankte der Papst für das Wirken Ludwigs zu seinen Gunsten, über das der Gesandte Busso rühmend berichtet hatte. Worin dies Wirken bestanden, können wir nicht sagen (vgl. Acta. S. 187). Vielleicht schrieb er an Sigmund? Die Modi Gregors muss er ihm doch auch übersandt haben. wie der Papst es verlangt hatte, denn wir hören später, dass Sigmund sie erhielt; Gregor selbst sagt nämlich zu den Gesandten Sigmunds im Sommer 1414: Quamvis a fide dignis habuerimus, predictos modos pervenisse ad manus regis ipsius; vgl. Finke, Acta nr. 73, S. 306.

burg feierlich begrüsste,[1]) war der Pfalzgraf, begleitet von zweien seiner Brüdern, die auch Gregor XII. anhingen.[2]) Mehrere Monate hindurch blieb er dann fast immer an der Seite des Königs. Im September ist dieser zwei Wochen lang Ludwigs Gast in Heidelberg. Nur während der Nürnberger Tage, Ende September und Anfang Oktober, ist Ludwig nicht dabei, aber dann begleitet er den König wieder den Rhein hinab nach Aachen, wo er der Krönung beiwohnte.[3])

Dieses rege und innige Verhältnis zwischen dem Pfalzgrafen und Sigmund hat schon Lenz betont, „Niemals stand dem König Sigmund irgend ein deutscher Fürst treuer zur Seite als im Sommer 1414, nach seiner Rückkehr aus Italien, Ludwig.“[4]) Er war in dieser Zeit sein Vertrauensmann, seine rechte Hand. Nun fragen wir: sollte damals nicht auch die Konzils- und Unionsfrage zwischen beiden erörtert worden sein? Die Eröffnung des Konzils stand nahe bevor, ja in den letzten Tagen ihres Beisammenseins[5]) hatte sie schon stattgefunden, die ersten Gerüchte über die dortigen Vorgänge trafen sicher noch beide beisammen an.[6])

---

[1]) Eberhard, S. 41. Die Daten, die E. in Note 2 bringt, sind jedenfalls unrichtig. Sig. urkundet am 10. Juli noch in Basel am 11. Juli zum erstenmal in Strassburg, an welchem Tage er dort ankommt; vgl. den Bericht Egils von Sassen RTA. VII, nr. 136 (S. 195); vgl. Altmann, Regesten Kaiser Sigmunds I (Reg. imperii IX 1) S. 59. — Reinbold Schechts Chronik in Z. f. Gesch. d. Oberrh. neue Folge IX, S. 103. — Ueber den Empfang durch Ludwig und dessen Brüder vgl. auch die zit. Denkschrift RTA. VII, nr. 237 Art. 3.

[2]) Vgl. Joannis Staindelii Chronicon bei Oefele. SS. rer. Boic. I, 528: „Mortuo Ruperto filii eius constanter in obedientia Gregorii sicut et pater eorum perseverant. s. weiter unten, wo über die Obedienz Greg. gehandelt ist.

[3]) Vgl. Eberhard. S. 41—54 und die cit. Denkschrift RTA. VII, nr. 237 Art. 4.

[4]) Lenz, König Sigmund und Heinrich V. von Engl. (1874) S. 60. — Lenz (vgl. a. a. O., S. 57—61) und nach ihm Eberhard (a. a. O. S. 43) schreiben dem Pfalzgraf eine Hauptrolle bei den für Sigmund so wichtigen Bündnisverhandlungen mit England zu; vgl. auch Bess, Studien zur Gesch. d. Konst. Konzils I. Band S. 123 u. Note 3.

[5]) Von Aachen begab sich Sigmund allmählich nach Konstanz. Ludwig wird nicht mehr in seiner Umgebung erwähnt. Er scheint nach Heidelberg gegangen zu sein, wo sich die Regierungsgeschäfte inzwischen angehäuft hatten; vgl. Eberhard. S. 52 u. 54.

[6]) Siehe unten in der Forts. zu dieser Abhandlung.

Wir können wohl annehmen, dass Ludwig seinen Einfluss zu Gunsten Gregors damals bei Sigmund geltend gemacht hat. Vielleicht hat ihm der König beruhigende Versicherungen gegeben. Sicher ist, dass Ludwig es nicht für nötig hielt, vor Mitte Januar 1415 nach Konstanz zu kommen.[1])

Unterdessen war für Gregor XII. die Frage, wie er sich zu dem Konstanzer Konzil stellen wolle, praktisch geworden, und er hatte schliesslich mehr und mehr seine feindselige Haltung gegen dasselbe aufgeben müssen. Wie war das gekommen?

Sigmund hatte schon die meisten Könige, Fürsten und Prälaten schriftlich oder durch Gesandtschaften zum Besuch des Konzils eingeladen,[2]) auch mit Benedikt XIII. Verbindungen angeknüpft,[3]) da erst gedachte er des einsamen Greises in Rimini. Wir haben gesehen, wie zur Durchführung des Konzilprojektes für Sigmund der gänzliche Abbruch des Verkehrs mit Gregor geboten war, wie er deshalb auch auf die verschiedenen Annäherungsversuche des Papstes nie geantwortet hat.[4])

Anders lagen die Dinge, als die Berufung des Generalkonzils vollendete Tatsache geworden war, als ferner die mächtigsten Fürsten ihre Zustimmung kundgegeben und ihre Mitwirkung zugesichert hatten. Nun hiess es, auch Gregor XII. und seine Obedienz für das Konzil zu gewinnen. Mit Recht betont Goeller,[5]) dass gerade der Umstand, dass Sigmund, nachdem er auf alle Annäherungsversuche Gregors geschwiegen, diesen auch nach der Berufung des Konstanzer Konzils auf die Einladung[6]) bis Ende Juli 1414 warten liess, deutlich zeige, wie klar der König die ganze Situation

---

[1]) Siehe unten in der Forts.

[2]) Vgl. Sigmunds eigene Worte in dem Brief an Amad. v. Savoyen vom 6. Juni 1414. Finke, Acta S. 291 Z. 27 ff., vgl. S. 196 und N. 1.

[3]) Eine offizielle Einladung empfing Ben. XIII. damals nicht, wie Gregor sich später beklagte (Acta nr. 73 S. 302 art. 5; vgl. unten S. 159 u. N. 5) sondern nur eine Aufforderung durch den Ges. Sigmunds an Ferdinand v. Aragonien zu einer Zusammenkunft mit diesen; vgl. Acta, S. 208.

[4]) Vgl. hierüber Goellers treffende Ausführungen S. 167—170; vgl. auch oben S. 149, N. 1.

[5]) Goeller, S. 165.

[6]) Das Einladungsschreiben Sigmunds an Gregor war wohl in Lodi am 12. Dez. 1413 verfasst, aber erst bei den Sommerverhandl. 1414 zugestellt, s. unten S. 155, N. 7.

erfasste. Er wusste, dass Gregor, bei aller Bereitwilligkeit in der Unionsfrage, ängstlich, zaghaft und unentschlossen war. Je näher die Eröffnung des Konzils rückte, je zahlreicher von allen Seiten die Zustimmungserklärungen einliefen, um so gewaltiger musste die Macht die Verhältnisse auf Gregor wirken. Erst im Sommer 1414 schien also dem König der Augenblick gekommen, das Schweigen zu brechen und mit Rimini in Verhandlungen zu treten.[1]) Er beauftragte damit am 6. Juni seinen treuesten italienischen Anhänger, den Grafen Amadeus von Savoyen, und stellte ihm die weitesten Vollmachten aus.[2]) Der Auftrag ist nicht ausgeführt worden.[3]) Schon Mitte Juli erscheint ein neuer Bevollmächtigter Sigmunds in Italien, Erzbischof Andreas von Calocza.[4]) Am 19. Juli kam er in Venedig an. Er überbrachte u. a. dem Rate die Aufforderung Sigmunds, dahin zu wirken, dass Gregor, dessen Kardinäle und Karl Malatesta zum Konzile kämen; dazu sollte ihm der Rat sicheres Geleit durch das venetianische Gebiet geben. Venedig lehnte es ab, irgendwelche Schritte zu tun.[5]) Darauf begab sich der Gesandte nach Rimini, wo er Ende Juli eintraf.[6]) Am 30. Juli überreichte er Gregor die Konzilseinladung[7]) und das

---

[1]) Wie er auch dabei, ja noch bis zu seiner Ankunft auf dem Konzil äusserlich streng s. Standpunkt als Anhänger Johanns wahrte, habe ich oben schon behandelt, aus dem nun folgenden mag es im einzelnen hervorgehen.

[2]) Finke, Acta, nr. 71, S. 290; vgl. S. 196.

[3]) Ebenda S. 196. — Goeller, S. 168 N. 1.

[4]) Acta, S. 197 u. N. 1.

[5]) Ebenda, nr. 72, vgl. S. 197. — Erst später, am 6. Sept. 1414, bebewilligte Venedig Gregor u. s. Kurie einen Geleitsbrief in schlichtester Form, Acta nr. 74, vgl. S. 202.

[6]) Finke, Acta, S. 199 u. N. 2.

[7]) Vgl. S. 154, N. 6. — Das mehrfach gedruckte Schreiben (u. a. v. d. Hardt, VI, 6) trägt das Datum: Laudae etc. ut supra. Im Cod. Barberini XVI, 62 folgt (vgl. Finke, Forsch. u. Quellen, S. 249) dieses Schreiben (fol. 22) auf die Einladung an die Lyoner Kirchenprovinz (fol. 21), die datiert ist: Lodi, 12. Dez. 1413. Dies ergibt sich also auch als Datum für unser Einladungsschreiben. Es wird bestätigt durch Gregors Worte in der Entgegnung an den Gesandten (Acta, nr. 73, S. 301, Z. 28 ff.): Preterea admirannus quod prefati litera regis confecta sit duodecima Dezembris in civitate Laude . . . So in der Wiener Handschr. (B). Die Cuser Hs. (vgl. Acta, 301 N. 2.) (C) hat zwar XX. Dez., ebenso die von Finke neuentdeckte (ungedr.) Petersburg. Hs. (D). Doch bedeutet diese Uebereinstimmung gegenüber der obigen wenig, zumal Hss. C. u. D. in irgendwelchem Abhängigkeitsverhältnis stehen müssen:

Bevollmächtigungsschreiben seines Königs.[1]) Zugleich setzte er den Zweck seiner Gesandtschaft mündlich auseinander und versprach seine Bereitwilligkeit über zweifelhafte Punkte Aufklärung zu geben.[2]) Die nun folgenden Verhandlungen, die jedenfalls noch vor dem 1. August begannen,[3]) wurden zwischen dem Gesandten und päpstlichen Kommissaren geführt, unter denen ziemlich sicher auch Karl Malatesta war.[4]) Andreas verkündete zunächst die drei ersten Punkte seiner Instruktion: In kurzer schroffer Form ward da „Angelus Corrario, genannt Gregor XII." und seine Obedienz zum Konzilsbesuch aufgefordert,[5]) freies Geleit ihm und den Seinen zugesichert, wie auch Schutz gegen Injurien und Gehör auf dem Konzil für Verteidigung seines Verhaltens und etwaige Anträge. Die beiden anderen Punkte der Instruktion wagte der Gesandte nicht mündlich vorzubringen, er überreichte sie einige Tage später erst den Kommissaren und zwar in der ursprünglichen Form der Instruktion.[6]) Er fühlte offenbar selbst die Beleidigungen und Kränkungen, die sie für Gregor enthielten. Punkt 4 lautete: Falls Gregor und sein Anhang als Häretiker oder Schismatiker vom Konzil verurteilt würden, verspreche der König, sie zu schützen solange der Geleitsbrief währe. Noch kränkender

---

Sie haben u. a. beide dieselbe Ueberschrift über dem Verhandlungsprotokoll: Memoriale agendorum cum rev. dom. Greg. XII. etc. . . . vgl. Acta, S. 294 unten für die Hs. C.

[1]) Vgl. Acta, S. 200 u. N. 1. Finkes Annahme wird bestätigt durch die Petersb. Hs., wo der Bevollmächtigungsbrief erhalten ist (fol. 68). Er lautet beinahe wörtlich wie der Brief an Amadeus v. Savoyen, Acta nr. 71.

[2]) Vgl. Finke, acta nr. 73, S. 296, Z. 28; S. 297, Z. 1 und dazu S. 200.

[3]) Vgl. Acta S. 200, Z. 11 u. N. 2.

[4]) Vgl. Acta, S. 198. Betr. Malatestas vgl. Acta, S. 298 Z. 6 u. N. 1. Die hier von Finke vermutete Teilnahme Malatestas ist ziemlich sicher anzunehmen, nach der Petersb. Hs. steht s. Anwesenheit in der Schluss- u. Hauptverhandlung fest; s. unten S. 158 u. N. 2.

[5]) Es war, wie auch das Einladungsschreiben vom 12. Dez. 1413 selbst, keine „Einladung," sondern ein Befehl, eine Zitation zum Konzil. — Ueber die ganzen Verhandlungen s. Acta nr. 73, S. 294—307, vgl. Finkes Darstellungen Forsch. S. 22 ff. und Acta, S. 199 ff. — Die mir von Prof. Finke gütigst zur Verfügung gestellte Petersb. Hs. ermöglicht, ein teilweise klareres und vollständigeres Bild von den Verhandlungen zu gewinnen.

[6]) So die Auslegung Finkes, Acta S. 199 f., wo besonders auf die Stelle Acta nr. 73, S. 296, Z. 20 ff. hingewiesen ist. Eine etwas andere Auslegung, die Finke in den Forsch. S. 22 23 gegeben, hat m. E. ebensoviel für sich.

war Punkt 5: Wird Gregor verurteilt oder „zu allem Ueberfluss von neuem entsetzt," so will Sigmund für eine ihm genehme Lebensstellung sorgen! Ehe Gregor diese letzten Punkte kannte, verlangte er am 4. August durch seinen Sekretär Matthäus de Strata, einen der Kommissare, von dem Gesandten nähere Aufklärung über die drei ersten Punkte:[1]) Er habe ihn zum Besuch des Konzils aufgefordert und zur Mithilfe an der Kirchenreform:[2]) Auf welchem Wege man diese erreichen wolle? Wenn auf dem Wege der Verzichtleistung, ob dann Sigmund auch die Absichten der beiden anderen Päpste kenne, d. h. ob diese gleichfalls abdanken wollten? Wenn auf dem Wege rechtens, wer sollten dann die Richter sein? Wenn Richter nach dem Beschluss des Konzils, so müsse er fragen, wer dann diesem Konzil präsidieren werde, ob alle drei Päpste oder keiner von ihnen? Durch wessen Autorität es beschliessen werde? — Es waren dies entscheidende prinzipielle Fragen, auf die der Gesandte nicht oder nur allgemein und ausweichend antworten konnte. Es waren darunter Fragen, die erst das Konzil selbst im Verlaufe der Ereignisse lösen sollte, ja über manche hat sich auch das Konzil nie klar Rechenschaft gegeben, und wir streiten uns heute darüber, wie es sie im Grunde gelöst hat. Einen andern Teil der Fragen Gregors konnte der Gesandte aus Mangel an Instruktion von Sigmund nicht beantworten.[3]) Nur über die Schutzverhältnisse gab er Auskunft: Gregor könne durch venetianisches Gebiet reisen,[4]) in Deutschland die Länder seiner Obedienz besuchen, auch einen Geleitsbrief von Papst Johann XXIII. erhalten (!) und in Konstanz ein eigenes würdiges Quartier. Im übrigen müsse er auf die Macht Sigmunds und dessen ehrliche Absichten vertrauen. Diese Antwort liess Andreas durch seinen Notar am 5. August dem Mathäus

---

[1]) Acta, S. 199, Z. 24 ff.; 200, Z. 16 ff.; Forsch. u. Quellen, S. 23.

[2]) Hier ist natürlich speziell die Union der Kirche gemeint.

[3]) Wir wissen, Sigm. musste vorsichtig und zurückhaltend sein. Wir begreifen so auch das Formlose der Verhandlungen, auf das Finke, Forsch. S. 24 schon hingewiesen: Mit einem schroffen Proteste statt aller Antwort verlässt Andreas schliesslich die Stadt; s. unten S. 160—161.

[4]) Damit versprach er mehr als er konnte. Das Verhalten des Rates am 19. Juli (s. oben S. 155 u. N. 5) liess wenig Hoffnung, dass die Venetianer Gregor freundlich aufnehmen würden.

de Strata übergeben.[1]) Gleichzeitig oder einige Tage darauf scheint der Gesandte auch die Punkte 4 und 5 seiner Instruktion, wie oben bemerkt, übersandt zu haben. Hätte Gregor sie schon am 4. August gekannt, so hätte er die ihn tief kränkenden Vorschläge in seiner Interpellation nicht unerwähnt gelassen. So kam er erst in der endgiltigen Hauptversammlung auf sie zu sprechen. Diese fand statt am 14. August[2]) in Gegenwart des Papstes, des königlichen Gesandten, des Karl Malatesta und seiner zwei Neffen, des Galeazzo Malatesta di Cesena und des Galeotto Malatesta di Pasaro; ferner waren anwesend sieben Kardinäle Gregors, viele andere Prälaten, auch Vertreter des Adels und der Bürgerschaft von Rimini.[3]) Nachdem die Schriftstücke der Vorverhandlungen hier verlesen waren, antwortete Gregor durch den Mund eines päpstlichen Schreibers[4]) dem Gesandten Sigmunds. Finke hat das Aktenstück eines der packendsten aus der Konstanzer Periode ge-

---

[1]) Diese Notiz fügt die Petersb. Hs. fol. 108 v. an hinter exhibitis (Acta, S. 300, Z. 6).

[2]) Nach der Petersb. Hs. (D). Ich ziehe dieses Datum dem in der Hs. C. (vgl. Acta, 317 N. 1 und S. 198 u. 200) vor. Hier steht hinter dem Proteste des Gesandten, der, wie auch Finke annimmt (Acta, 198), im Anschluss an d. Hauptvers. erfolgte, folg. Datum: Die XIII. mensis Augusti, anno M°CCCC°XIIII. Die Hs. D. ist hier viel genauer: einmal sagt sie: die martis XIIII. Augusti, was mit den andern Daten (die mercurii prima mensis Aug. — die sabbati quarta m. Aug. — die dominicà quinta Augusti) übereinstimmt, während das nicht so kontrollierbare Datum der Hs. C. einen Fehler enthalten kann, indem in XIII ein Strich vergessen ist; vor allem aber bringt die Hs. D. das Datum ausdrücklich als das der Hauptversammlung. Es heisst dort nach der Rede Gregors: Lecta et data fuit dicta responsio scripta manu magistri Gucii de Ymola etc. de mandato et in presencia s. d. n. domini Greg. div. provid. pape XII venerabili patri dom. Andree de Gualdo, quem alias ipse s. d. n. papa promovit ad ecclesiam Splatensem (vgl. dazu Acta, 197, N. 1) oratori prefati ser^{mi} regis Sigismundi etc. assistentibus ipsi d. n. pape septem rev^{mis} ddm. dominis s. R. e. cardinalibus et presentibus magnifico et potenti domino domino Karolo de Malatestis et magnificis dom. etc. . . nepotibus suis, ac multis aliis prelatis, nobilibus atque civibus Ariminensibus in audiencia publica prefati s. d. n. . . . . anno domini M°CCCC°XIIII indiccione VII pont. s. d. n. anno octavo. die martis XIIII Augusti. M. de Strata — folgen die Unterschriften d. Notare etc. — Verbessern wir in der Hs. C. das Dat. hinter dem Proteste des Ges. in XIIII., dann können wir auch sicher sagen: der Protest hat sofort nach der Rede Gregors stattgefunden.

[3]) Siehe die Stelle der Hs. D. in der vorigen Note.

[4]) Ebenda: Lecta et data fuit etc.

nannt.[1]) Mit Verwunderung und Schmerz, so beginnt die schöne Entgegnung, haben wir vernommen, dass unser geliebter Sohn Sigmund ohne unsere Schuld sich von uns getrennt und von dem wahren Papsttum, dessen Schutz ihm sein sterbender Vater übertragen. Des Königs Abfall habe viele veranlasst, seinem Beispiele zu folgen und sich dem Schöpfer eines neuen unerhörten Schismas anzuschliessen.[2]) Auf seine Selbstverteidigung gegen das ungerechte Vorgehen in Pisa habe der König nicht gehört.[3]) Während er selbst[4]) den Konzilsweg vorgeschlagen, habe Sigmund ein Parteikonzil jenes Balthasar Cossa gefördert. Scharf rügt Gregor die so spät erfolgte Zustellung der Konzilseinladung, und doch sei Lodi so nahe, Monate vor ihm habe der so viel weiterweilende Peter de Luna des Königs Absichten erfahren.[5]) Auf die beleidigenden Artikel 4 und 5 der königlichen Vorschläge übergehend sagt Gregor: am tiefsten habe ihn gekränkt jenes „ad superhabundantem cautelam de novo depositus," wonach Sigmund die ungerechte und nichtige Pisaner Sentenz zu billigen scheine. Eine solche Parteilichkeit habe er von ihm, der sich „Vermittler" nenne, nicht erwartet. Er verlange eine klare Antwort, ob der König bei diesen Absichten beharren wolle. Aber trotz einer solchen Behandlung,[6]) fährt nun Gregor fort, versichere er dem König seine Bereitwilligkeit, für Herbeiführung der Union tätig zu sein „modis propositis per nos et omnibus aliis modis et viis, quibus fieri poterit melius, commodius et habilius sine divina offensa." Mit

---

[1]) Acta, S. 200/201; Forsch. u. Quellen, S. 24. Die Rede selbst acta nr. 73, S. 300 ff. die Petersb. Hs. bietet gerade hier manches Neue.

[2]) Von den Bischöfen von Bamberg, Würzburg und Eichstätt, die noch am 16. April 1410 sich für Sigmund erklärt hatten (RTA. VI nr. 408) heisst es (Forsch. u. Quellen, S. 306): Deinde audito quod ipse dom. Sigismundus rex Rom . . . dictam obedientiam Pisani concilii assumpsisset, credentes . . . ad honorem dicti regis domini sui et de protectione confisi ad dictam se obedientiam reducerunt. — Auch Ungarn richtete sich in der Obedienzfrage nach Sigmund; s. Eubel in der Röm. Quartalschr. X (1896), S. 103.

[3]) Die Verteidigungsschrift an Sig. und and. Fürsten ist bis jetzt noch nicht veröffentlicht. Finke erwähnt sie Acta, S. 15 unten. Näher behandelt sie Goeller, S. 150 u. N. 2.

[4]) In den oben erwähnten modi (Acta nr. 9).

[5]) Vgl. oben S. 154, N. 3.

[6]) Verum tamen quamvis sic tractati fuerimus etc. Acta, S. 302, Art. 9.

Gottes Hilfe werde er es durch die Tat beweisen.[1]) Deshalb übersende er Sigmund nochmals seine modi und frage ihn, ob er einige derselben annehmen oder andere, unparteiische Vorschläge machen wolle.[2]) Er sei bereit, sie anzunehmen, ja er verwahre sich ausdrücklich dagegen, dass er mit diesen seinen Vorschlägen einen andern annehmbaren Weg ausschliesse, durch den wahre Einheit, Friede und Ruhe in der Christenheit zu erlangen sei.[3]) Hier scheint der Papst hinzugefügt zu haben, dass er zwar vorläufig den Weg der Verzichtleistung vorziehe; gerate er aber in Verzweiflung, so werde er auch dieses Konzil annehmen.[4]) Und da, so schliesst Gregor, mit der Hilfe Gottes die Dinge sich, wie er von ganzem Herzen wünsche, schliesslich so glücklich gestalten könnten, dass es ihm gut scheine, sich selbst mit seiner Kurie dorthin (d. h. zum Konzil)[5]) zu begeben, so verlange er für sich und seine ganze Kurie, auch für Gesandte und Bevollmächtigte Sicherheit und Salvuskondukt.

Auf diese zurückhaltenden Erklärungen Gregors antwortete der königliche Gesandte mit einem kurzen geharnischten Proteste: der König werde auf dem Konzil als allen gemeinsamer Herrscher, unparteiisch und auf dem Wege der Gerechtigkeit vorgehen, das Konzil aber werde zu stande kommen und seine Aufgabe ausführen, auch wenn Angelus Corrario und die Seinen demselben fernbleiben

[1]) Et de hoc deo propiciante tam ipsum quam universitatem christianorum efficaci,, quantum in nobis erit, opere certificabimus Wahrscheinlich meint er damit s. Gesandtschaft nach Konstanz, Finke Acta S. 303 u. N. 1.

[2]) Die modi fehlen in B. u. C. die Petersb. Hs. aber schliesst sie an capitulo (Acta, S. 306, Z. 6) an. Sie lauten ganz wie die bekannten modi, Acta. S. 49, Z. 32; S. 56, Z. 14. In der Petersb. Hs. kommen aber hiezu noch ein Protest Gregors und Bitte um Salvuskondukt; s. folg. Noten.

[3]) Dieser Protest Gregors fehlt in Hss. B. u. C.

[4]) Dies fehlt auch in Hs. D. Wir entnehmen es den Worten Gregors in einem Brief an Sig. vom 17. Okt. 1414 (Theiner, Mon. hist. Hungariae II, nr. 340): Responsum dedimus, (sc. dem Gesandten Andreas) quod inceperamus per viam renunciationis et ideo per illam tendebamus perficere sacratissimam unionem; sed si in desperationem duceremur, ad viam huiusmodi generalis concilii convertemus. Dieses Bruchstück der päpstl. Vorschläge schalte ich gerade hier ein, weil nur dann die in der Hs. D. gleich auf den Protest folgende Bitte um Salvuskondukt verständlich wird, s. folg. Note.

[5]) Ad partes illas kann sich in der Petersb. Hs. auf nichts beziehen, wird aber sofort verständlich, wenn wir jenes Bruchstück (vorig. Note) einsetzen.

sollten. Damit verliess er die Versammlung und die Stadt. Seine Sendung war aber nicht vergeblich gewesen. Die letzten Worte der päpstlichen Entgegnung hatten gezeigt, dass Gregor, wenn man nur einigermassen seinen Wünschen entgegenkäme und seine Ehre und Würde berücksichtigte, dem Konzil nicht länger feindlich gegenüberstehen werde. Welches seine und seiner Partei Forderungen waren, hatten die Verhandlungen gezeigt. Sie lassen sich zusammenfassen in diese drei: Unparteilichkeit des Konzils, Gleichstellung aller drei Päpste, unparteiisches Präsidium. Vorerst war es für Gregor noch ein „Partikularkonzil jenes Balthasar Cossa.“ In diesem Zusammenhang müssen noch die Besprechungen erwähnt werden, die im September oder Oktober 1414 zwischen Gesandten Karl Malatestas und Sigmund stattfanden.[1]) Ohne zwar von Gregor oder Malatesta Vollmachten zu haben, glauben sie versichern zu können, dass Gregor zum Konzile kommen, oder hervorragende Gesandte senden werde, wenn er sofort eine Bulle erlassen dürfe, durch die er Sigmund ermächtige, ein Generalkonzil zu berufen, wenn ferner der König strengste Unparteilichkeit während der ganzen Dauer des Konzils verspreche und ausserdem für die nötigen Geleitsbriefe und Sicherheiten sorge. Leider wissen wir nichts Näheres über diese Gesandtschaft und die Aufnahme ihrer Vorschläge. An Erfolg war natürlich nicht zu denken. Noch musste Sigmund seinen Standpunkt wahren, wollte er nicht in letzter Stunde alles verderben. Er durfte Gregor nicht durch Versprechungen zu gewinnen suchen, durch energisches, strenges Vorgehen allein konnte er vorerst auf ihn wirken; auch durfte er damit rechnen, dass Gregor der Macht der Verhältnisse schliesslich nachgeben müsse.

Die Verzweiflung von der Gregor gesprochen, kam auch bald. Am 17. Oktober teilt er dem König seinen Entschluss mit: Er habe dem Gesandten Andreas gesagt, wenn er in Verzweiflung gerate, werde er auch zu diesem Konzil sich entschliessen. Das habe er nun getan, und er sende seinen Kardinal Johann Dominici und den Elekten Johann von Konstantinopel nach Konstanz. Dass ihm der Schritt schwer geworden, zeigt der bittere Ton im An-

---

[1]) Finke, acta nr. 76 vgl. S. 201. Finke, Forsch. u. Quellen, S. 26.

fang des Schreibens:[1]) Nach einem Blick auf ihre frühere Freundschaft wirft er dem König vor, dass er, der früher selbst für ein allgemeines Konzil gewirkt, nun zu einem Parteikonzil sich entschlossen habe; aber er hoffe, Sigmund werde, wenn er sein Herz vor Gott ausschütte, zu seiner früheren Gesinnung zurückkehren und ihn, den Papst, nicht zu Schanden werden lassen.

Die ernannten Vertreter waren in erster Linie an Sigmund gesandt, aber auch als Gesandte beim Konzil beglaubigte er sie:[2]) Sie sollten dort Klage führen und protestieren gegen eine Fortsetzung der ungerechten Pisaner Versammlung in Konstanz; jedes Vorgehen gegen Gregor sollten sie verhindern. Das lautete nun zwar noch sehr feindselig; aber das Schreiben an Sigmund ist für uns das massgebendere. Mit dem „sicut et fecimus“ hatte er sich auf den Boden des Konzils gestellt, im stillen hoffend, dass noch alles gut werden könne, im Vertrauen auf Sigmund, das er nie ganz verloren, und jedenfalls auch in dem Bewusstsein, in dem Pfalzgrafen Ludwig, dem Freunde Sigmunds, einen mächtigen Gönner in Deutschland zu besitzen.[3])

Nach diesen Entschliessungen mussten Gregor die Vorwürfe tief kränken, die ihm Sigmund in dem Antwortschreiben auf die Augustverhandlungen nach der Rückkehr des Andreas von Calocza machte,[4]) bezw. durch den Ueberbringer, seinen Vertrauten Antonius, machen liess.[5]) Am 11. November kam dieser in Rimini

---

[1]) Gedruckt bei Theiner, Mon. hist. Hung. II, nr. 340; und Theiner, Mon. Slav. Merid. I, nr. 503; ein grösserer Auszug bei Raynald, Annales eccles. ad a. 1414 I; vgl. auch Finke, Forsch. etc. S. 25.

[2]) Am 14. Okt. 1414. Beglaubigungsschreiben bei Raynald ad a. 1414 II.

[3]) Vgl. die Ausführungen oben. Die Nachricht von dem Entschluss Gregors verbreitete sich noch im Oktober in Italien und Spanien; vgl. Acta nr. 92 (S. 340 ff.) Art. 5. Konzilsgesandte Ferdinands berichten diesem von Montpellier, 29. Okt. 1414, sie hätten Nachrichten aus Florenz, die besagen, com de tot cert Gregori sera a la congregacio de Constanza.

[4]) Das noch ungedruckte Schreiben hat Finke nach Erscheinen der Acta I. gefunden. Es ist ohne Datum, doch entnehmen wir dieses, wie auch die übrigen Tatsachen, dem Schreiben Gregors vom 18. Nov. (Theiner Mon. hist. Hung II, nr. 341; Auszug bei Raynald, ad a. 1414, IV.): Es ist ausgefertigt: Nürnberg, 4. Okt., kreuzte sich also mit dem Schreiben Gregors vom 17. Oktober.

[5]) Letzteres nehme ich an, da von den Vorwürfen, gegen die sich Gregor am 18. Nov. verteidigt, nur einer (Verdrehung des Sinnes der hl. Schrift) in dem kgl. Schreiben selbst steht. Dass der Ges. in einer Audienz noch münd-

an, am 14. überreichte er Gregor in Gegenwart der Kardinäle das Schreiben des Königs: Gregor habe ihm in der durch Andreas überbrachten Antwort u. a. hauptsächlich vorgeworfen, er sei von der Wahrheit und den Wegen seines Vaters abgewichen durch die verderbenbringende Art und Form der Berufung des Konzils. Jedoch, so entgegnet Sigmund, hätten viele christliche Könige, Fürsten, Prälaten und Doktoren diese nach reiflicher Ueberlegung gutgeheissen. Gregor aber habe den Sinn der hl. Schrift nach Gutdünken für seine Zwecke entstellt, was in göttlichen Dingen besonders tadelnswert sei. Trotz allem aber habe er beschlossen, ihm zu antworten.[1]) Noch andere Vorwürfe scheint der Gesandte dem Papste mündlich im Auftrage Sigmunds gemacht zu haben: er wolle dem Könige Befehle erteilen, suche Schlupfwinkel auf und gehe dem Konzil aus dem Wege. Energisch wehrte sich Gregor gegen diese Vorwürfe in dem Antwortschreiben vom 18. November. Er betont sein beständiges Eintreten für das Konzil. Allerdings sei er, der Nachfolger Petri, nicht verpflichtet, auf einen Wink des Intrusus zu gehorchen. Dagegen habe er lange bevor er des Königs vorwurfsvolles Schreiben erhalten, seine Vertreter, die er für das Konzil ernannt, zu ihm geschickt.

Damit hört die Korrespondenz zwischen Sigmund und Gregor auf. Das Weitere spielte sich auf dem Konzile ab, das ja schon seit Anfang November eröffnet war.

Gregor sebst kam nicht nach Konstanz. Bei seinem hohen Alter konnte er kaum mehr an eine Reise über die Alpen denken.[2])

lich einiger Aufträge sich entledigte, scheint mir aus dem Schluss des genannten Schreibens Gregors vom 18. Nov. hervorzugehen: Dictam autem litteram tuam datam Nurimberge etc. die quarto mensis Octobris preteriti recepimus die quartodecimo huius per Antonium, qui se dicit tue serenitatis familiarem, et ad nos fuit die undecimo huius mensis, dicens de mandato tuo eam presentare habere in presentia Venerab. fratr. nostr. s. R. e. Cardinalium: et sic eum admisimus etc . .

Um einen Brief zu überreichen, brauchte er keine Audienz in Gegenwart der Kardinäle zu verlangen.

[1]) Verum quia nescit ab amore caritas eciam lesa discedere, nos post exprobata nobis fidei et veritatis obprobria et post audita set benigne concepta verba tumencia servantes ad nos solide caritatis affectum pro vobis decrevimus respondendum.

[2]) Ueber sein hohes Alter vgl. oben. Auch Antonin berichtet in s.

Aber auch aus andern Gründen war seine persönliche Anwesenheit nicht ratsam: Schwierigkeiten in zeremoniellen- und Rechtsfragen — deren es schon bei seinen Vertretern genug geben sollte — hätten sich erhoben und die Verhandlungen noch mehr erschwert. Ja vielleicht wäre auch Gregor vor persönlichen Beleidigungen und Angriffen nicht verschont geblieben. Aus diesen verschiedenen Gründen mag seine Umgebung, besonders der kluge Karl Malatesta, den Papst zurückgehalten haben. Nach einer italienischen Quelle hat Malatesta nicht gewollt, dass Gregor persönlich in Konstanz abdanke.[1]) Er selbst wollte diese Aufgabe im Namen seines päpstlichen Freundes ausführen.

Nachdem wir die Berufung und das Zustandekommen des Konstanzer Konzils und die Rolle, die dabei Gregor XII. spielte, behandelt haben, sei, ehe wir zum Konzil selbst übergehen, eine Ansicht erwähnt, die von einigen, besonders von Mandonnet, vertreten worden ist: die Zusammenberufung des Konzils sei nicht das Resultat der Verhandlungen zwischen Sigmund und Johann XXIII. gewesen, vielmehr hätten Verhandlungen zwischen Gregor XII. und Sigmund den Anstoss zu den Bestrebungen gegeben, welche die Union herbeiführten.[2]) Goeller hat schon auf die Unhaltbarkeit dieser Anschauung hingewiesen.[3]) Die neuen Forschungen haben

Chron. III, tit. 23, cap. 11, § 3, Gregor habe „etate crepita" nicht nach Konstanz können.

[1]) Die vite de' duchi di Venezia berichten (Muratori, SS. rer. Ital. XXII, S. 893): A' 26 di Marzo giunse a Venezia il Signor Carlo Malatesta di Rimini, che va al concilio di Constanza, e va per nome di papa Greg. XII. . . . Non ha voluto, che il papa vada in persona. — Die neben Gregors Alterschwäche aufgeführten anderen Gründe meint jedenfalls auch Sauerland, wenn er von „Opportunitätsrücksichten" spricht, die Gregor von dem persönlichen Erscheinen in Konstanz zurückgehalten haben; vgl. Zeitschr. für Kirchengesch. Bd. X, S. 395 Note 3.

[2]) So Mandonnet, Beiträge zur Gesch. des Kardinals Joh. Dominici im Hist. Jahrb. XXI (1900), S. 388. — Die Ansicht vertraten sonst noch u. a. Rösler, Kard. Joh. Dominici (Freiburg 1893), vgl. bes. S. 170, und schon früher Abert, Papst Eugen IV.; von der theol. Fak. zu Würzburg gekrönte Preisschrift (Mainz 1884), vgl. bes. S. 45 u. 47 f.

[3]) D. h. speziell der Mandonnet'schen Ausführungen; vgl. Goeller, a. a. O. S. 154 die Note, S. 163 und bes. 168 N. 4. — Gegen Rösler nimmt Stellung: Sauerland, „Kard. Joh. Dominici und Papst Gregor XII. und deren neuester Panegyriker, P. Augustin Rösler," in der Zeitschr f. Kirchengesch. XV (1895), S. 387 ff.; vgl. bes. S. 394.

die alte und gewöhnliche Ansicht vollkommen bestätigt. Sie stützt sich auf eine Menge feststehender Tatsachen, die auch oben wieder Gegenstand unserer Betrachtung waren. Gerade das Gegenteil kann man von der Ansicht Mandonnets sagen. Angesichts der Ergebnisse der neuesten Forschung will er auch nur noch an einem „ursprünglichen geheimen Einverständnis zwischen Gregor und Sigmund" festhalten.[1]) Aber auch das ist nicht annehmbar; nur einseitige und unzuverlässige Quellen lassen diese Annahme zu, und ausserdem widersprechen auch hier die Tatsachen.[2])

[1]) Hist. Jahrb. XXI, S. 394. — Mandonnet stützt s. Ansicht u. a. auf die Gesandtschaft Dominicis an Sigmund 1412, d. h. auf die Berichte darüber, bes. in Antonins Chronik (tit. 22, cap. 5, § 2; vgl. A. 23, c. 11, § 3); vgl. auch Goeller, S. 153 und N. 2. — Die Antoninstelle ist übrigens nicht, wie Goeller sagt, von ihm und gleichzeitig von Mandonnet zum erstenmale beachtet worden, sondern schon 1884 von Abert in dem zit. Buche über Eugen IV., S. 47 f. u. 45. A. zieht daraus dieselben Schlüsse wie Mandonnet.

[2]) Vgl. Goeller, S. 154 die Note u. 168 N. 4. — Finke (Acta, S. 196 oben) scheint ein früheres Einverständnis vielleicht gerade 1412 nicht ganz ausgeschlossen nach einer Bemerkung Gregors in dem Briefe an Sig. vom 17. Okt. 1414 (s. oben S. 162 u. N. 1). Aber hat wirklich ein solches Einverständnis bestanden — und das ist sehr fraglich — so war es nur vorübergehend, oder es ist so zu erklären: Sig. machte Dominici 1412 beruhigende Versprechungen, von denen er nicht wusste, ob er sie halten könne, und die Gregorianer legten es sich in ihrem Sinne aus. Aber ich glaube nicht daran. Auch Gregors Worte in dem zit. Briefe können sich auf frühere Zeiten, vor Pisa beziehen. In jedem Fall aber sind Schlüsse, wie sie Mandonnet konstruiert hat, unzulässig.

(Fortsetzung folgt.)

Die Status animarum-Bücher der Pfarrei S. Maria in Cosmedin zu Rom während des 17. Jahrhunderts.

Von WILHELM BURGER.

Am 17. Juni des Jahres 1614 publizierte Paul V. durch die Konstitution „Apostolicae sedi" das Rituale Romanum, eine offizielle Sammlung kirchlicher Vorschriften, die zum Teil schon längst erlassen und beobachtet waren, aber nur in privaten Sammlungen vorlagen. Im sechsten Kapitel des Titulus 10 hat das Rituale Romanum eine „Forma describendi statum animarum". Es wird hier folgendes verordnet:

„Familia quaeque distincte in libro notetur, intervallo relicto ab unaquaque ad alteram subsequentem, in quo singillatim scribantur nomen, cognomen, aetas singulorum, qui ex familia sunt, vel tanquam advenae in ea vivunt.

Qui vero ad sacram communionem admissi sunt, hoc signum in margine e contra habeant: c.

Qui sacramento confirmationis sunt muniti, hoc signum habeant: chr.

Qui ad alium locum habitandum accesserint, eorum nomina subducta linea notentur."

Diese Vorschrift des Rituale Romanum wurde in Rom während des ganzen 17. Jahrhunderts, also auch schon in der Zeit, bevor das Rituale publiziert war, beobachtet. Das beweisen die acht Bände des Status animarum der Pfarrei S. Maria in Cosmedin,

welche vor kurzem auf der vatikanischen Bibliothek deponiert wurden und durch gütige Vermittlung des Präfekten Herrn P. Ehrle mir zur Einsicht vorlagen.

Die acht vorhandenen Bände sind von verschiedener Grösse, bald mehr, bald weniger sorgfältig geschrieben. Der erste Band, welcher betitelt ist: „Stato delle anime 1599 usque 1631", weist mehrere Lücken auf. In den Jahren 1603—1611, 1615, 1617—1624, sowie 1629 und 1630 ist der Status animarum nicht geführt worden. Der zweite Band beginnt mit dem Jahre 1638. Somit sind die zwischen dem ersten und zweiten Band liegenden Jahre von 1631—1638 ausgefallen. In dem zweiten Band selbst, welcher mit dem Jahre 1649 abschliesst, fehlt der Status für 1645 und 1646. Vollständig ist der dritte Band von 1650—1659. Zwischen dem dritten und vierten Band fiel das Jahr 1660 aus. Also beginnt der vierte Band mit dem Status für 1661 und geht ohne Unterbrechung weiter bis 1665. Auch zwischen dem fünften und sechsten Band ist eine Lücke von zwei Jahren; der fünfte Band führt den Status von 1666--1672, der sechste von 1675—1682. Der siebente (1681—1690) und der achte Band (1691—1701) weisen keine Lücken auf.

Wie wurden die Status animarum-Bücher geführt? — Der jeweilige Pfarrherr ging einmal im Jahre, und zwar in der Zeit vor Ostern, von Haus zu Haus seiner Pfarrei und schrieb, der Verordnung des Rituale gemäss, den Vor- und Zunamen eines jeden einzelnen Bewohners mit Angabe seines Alters und bei Auswärtigen auch seiner Heimat in das hierfür bestimmte Buch ein. Gewöhnlich erhält in dem Buch jedes Haus bezw. jede Familie eine fortlaufende Nummer, wodurch die Uebersicht erleichtert wird. Vielfach stehen vor den Namen die im Rituale vorgeschriebenen Zeichen c, chr und andere ähnliche, doch ist diese Bestimmung bei weitem nicht in allen Jahren beobachtet worden. Am Schlusse eines jeden Jahres legten eifrige Pfarrherrn häufig eine Statistik der Pfarrei an mit regelmässig wiederkehrenden Rubriken. Bisweilen ist diese Statistik in amtlicher Form von dem Pfarrer unterschrieben. Zur Erläuterung möge hier eine solche Statistik aus dem Jahre 1692, geschrieben von dem Pfarrer Firmus Anselmus Luraghi, folgen:

Lista Animarum pro Currenti Anno 1692 ecclesiae parochialis S. Mariae in Cosmedin.

Case e famiglie . . .	No.	285	
Vescovi	No.	4	
Preti	No.	24	
Frati e Religiosi . . .	No.	63	eccetto S. Alessio.
Monache	No.	—	
Collegiali e scolari . .	No.	—	
Armeni	No.	13	
Corteg.[ni] de Sig. Cardinali	No.	—	
Poveri d' Ospedale . .	No.	—	
Carcerati	No.	—	
Maschi d'ogni età . .	No.	794	
Femine d'ogni età . .	No.	319	
Atti alla Comunione . .	No.	881	
Non atti	No.	232	
Comunicati	No.	872	
Non comunicati . . .	No.	9	
Meretrici	No.	6	
Mori	No.	—	
Pinzoche	No.	—	
Tutti insieme	No.	1113	

Im Jahre 1626 und 1657 werden am Schlusse des Status die benachbarten Pfarreien aufgezählt. Im vierten Band findet sich für das Jahr 1664 eine Lista di quelli ragazzi e fancinelle che frequentano la Dottrina, es werden hierbei 44 Kinder im Alter von drei bis zwanzig (!) Jahren aufgezählt. Da die Aufstellung des Status gewöhnlich in der Fastenzeit erfolgte, machten die Pfarrer in manchen Jahren einen Nachtrag mit dem Titel: Famiglie venute doppo Pasqua.

Am besten führte den Status animarum der schon genannte Pfarrer Luraghi. Er machte am Schluss des Jahres nicht bloss eine gewissenhafte Statistik, sondern fügte noch Tabellen oder Inhaltsangaben für jede einzelne Seite des Status an. Bei dem Status pro 1693 gab er sich sogar die grosse Mühe, auf den Rand der einzelnen Seiten die Errichtungsurkunde der Pfarrei S. Maria

in Cosmedin von Pius V. aus dem Jahre 1571 zu schreiben, ebenso die Institutio ad Vicariam S. Mariae in Cosmedin von 1572. Die Tätigkeit dieses Vicarius perpetuus[1]), wie sich Luraghi bezeichnete, war also eine gesegnete; leider blieb er nicht ein „perpetuus", er verlässt, wie er selbst angibt, am 16. Mai 1693, am Feste Trinitatis, die Pfarrei, um nach der Pfarre S. Benedikt in Piscina überzugehen. An seine Nachfolger richtet er zum Abschied ein stimmungsvolles Gedicht in lateinischen Versen.

Die Status animarum-Bücher gewähren manchen interessanten Einblick in die Pfarrei und die Seelsorge der damaligen Zeit. Die Pfarrei S. Maria in Cosmedin[2]) hatte im 17. Jahrhundert eine grosse räumliche Ausdehnung. Sie erstreckte sich vom Tiber aus über den ganzen Aventin, hinaus nach St. Paul und Tre fontane bis zu Malafede auf dem halben Weg nach Ostia. In keinem Verhältnis zur räumlichen Ausdehnung der Pfarrei stand die Seelenzahl. Diese betrug im Jahre 1599, wo zum erstenmal der Status geführt wurde, bloss 512; im Jahre 1601 sogar nur 431. Die nächste Statistik aus dem Jahre 1638 gibt die Seelenzahl auf 517 an. Also von 1599 bis 1638 ein kaum nennenswerter Zuwachs an Bevölkerung! Von 1638 an steigt die Seelenzahl langsam in die Höhe, erreicht 1642 die Zahl 735, sinkt aber schon 1644 auf 611 herab. Im Jahre 1668 sind es bloss 456 Seelen, 1669 nur 425 und 1670 sogar 306 Seelen. Damit hatte die Seelenzahl wohl ihren niedrigsten Stand erreicht. Von da an nimmt die Bevölkerung wieder zu. Im Jahre 1671 sind es 418, 1672 schon 798 und zehn Jahre später (1682) 858 Seelen. Mit dem Jahre 1686 erreichen wir die Zahl 1100. Nun bleibt die Bevölkerungsziffer immer über Tausend und steigt bis zum letzten Jahre (1701) zur Höhe von 1589 an. Die verhältnismässig geringe Seelenzahl erklärt sich aus der örtlichen Beschaffenheit der Pfarrei, wie auch heute noch jene Gegend Roms schwach bevölkert ist. Nur bei der Kirche, in der Richtung nach der Stadt waren stark bewohnte Häuser, auf dem Aventin und darüber hinaus aber nur vereinzelte Vignen.

[1]) Zum erstenmale kommt die Bezeichnung Vicarius perpetuus im Jahre 1650 vor. Ebenso findet sich die Bezeichnung Vicaria perpetua.

[2]) Neben dem Namen S. Maria in Cosmedin kommt fast ebenso häufig der andere Schola graeca vor. Im Jahre 1656 ist noch ausserdem hinzugefügt vulgo detta bocca della verità.

Vielfach geben die Pfarrer, die im übrigen öfters wechselten, ihren Namen und ihre Heimat an. In den ersten Jahren des 17. Jahrhunderts finden sich viele Ausländer. In bunter Reihenfolge wechseln da miteinander: ein Sicilier, ein Mailänder, wieder ein Sicilier, ein Neapolitaner. Letzterer, der im Jahre 1624 Pfarrer ist, steht im Alter von 31 Jahren und hat in seinem Hause einen Kaplan, der schon 42 Jahre zählt. 1626 kommt ein Francesco Gaeta da Salerno, der erst 25 Jahre alt ist. Der junge Mann hatte offenbar nicht viel Freude an der Führung des Status animarum, er beschränkte sich hierin auf das Notwendigste. Im Jahre 1638 finde ich einen „Dottor" aus Messina als Pfarrer, aber schon ein Jahr darauf hat er einem andern aus der Diözese Syrakus Platz gemacht. Spätere Pfarrer geben ihre Heimat nicht an. Der erste, der sich als „Römer" bezeichnet, ist ein gewisser Francesco Paparetti, der von 1662 bis 1669 Inhaber der Pfarrei ist. 1670 finde ich einen Vicecurato, also offenbar ein Pfarrverweser. Im Jahre 1685 ist ein Giacomo Manzoni und von 1688 ab der schon erwähnte Firmus Anselmus Luraghi aus der Diözese Como Pfarrer.

Die Pfarrei zählte im 17. Jahrhundert viele und bevölkerte Klöster: S. Balbina, S. Giorgio, S. Prisca, S. Sabina, S. Alessio, S. Paolo, Tre fontane. Dazu kam noch das Kolleg der Armenier, das in dieser Pfarrei bestanden hat.[1]) Im Verhältnis zur Zahl der Laien ist die Zahl der Geistlichen oft anormal. Die erste Statistik aus dem Jahre 1638 hat unter 517 Seelen 14 Preti und 138 Religiosi. Dieses Verhältnis bleibt fast durchweg bestehen. Eine Zusammenstellung der einzelnen Konvente mit der Zahl ihrer Bewohner macht Luraghi im Jahre 1688. Frauenklöster waren offenbar nicht in der Pfarrei, die Rubrik „Monache" bleibt stets frei. Daraus erklärt sich auch das Missverhältnis zwischen maschi und femine; so zählt die Statistik für 1638 416 maschi, dagegen bloss 101 femine. Für die Armen in der Pfarrei war durch ein Ospedale gesorgt; im Jahre 1669 gab es beispielsweise 15 solcher „poveri d'ospedale".

Ueberaus interessant ist die Statistik der Osterkommunion. Regelmässig wird die Unterscheidung gemacht zwischen den atti alla comunione, den Osterpflichtigen und den non atti, den Nicht-

[1]) Im Jahre 1668 waren es 23 Armeni.

pflichtigen. Erstere werden wieder geschieden in comunicati und non comunicati. Der Stand ist im allgemeinen ein sehr guter. Im Jahre 1640 haben von 460 Osterpflichtigen vier ihre Pflicht nicht erfüllt; 1642 bloss einer, und zwar „quia abiit". Viele Statistiken bezeugen, dass sämtliche ihrer Osterpflicht nachgekommen sind, so in den Jahren 1668 bis 1672 ohne Unterbrechung. Ungünstig ist die — freilich etwas ungenau geführte — Statistik aus dem Jahre 1679. Hier finden sich 496 comunicati und 253 non comunicati. Im Jahre 1684 wurde offenbar eine Mission in der Gemeinde gehalten, denn am Schlusse des Status steht die Bemerkung: tutti furono comunicati per mano de R. R. Preti Missionarii di S. Tomaso in Parione. Der Erfolg hat angehalten. Die Statistik zwei Jahre darnach hat neben 491 comunicati bloss 8 non comunicati. 1688 haben wieder sämtliche (857 an der Zahl) ihre Osterpflicht erfüllt, ebenso in späteren Jahren.

Eine eigene Rubrizierung erfahren die Meretrici in der Pfarrei. Ihre Zahl bleibt nicht beständig. Im Jahre 1638 waren unter 517 Seelen zwei, 1642 unter 735 Seelen schon sechs, 1668 unter bloss 456 Seelen acht und ein Jahr darauf unter 425 Seelen neun meretrici. Diese unverhältnismässig grosse Zahl mag freilich auch durch örtliche Verhältnisse bedingt gewesen sein. Besser wird es schon im Jahre 1672, wo unter 798 Seelen sich bloss zwei meretrici finden. Im Jahre 1639, dem letzten Amtsjahre Luraghi's, ist bei 1050 Seelen keine einzige mehr in der Pfarrei. Die gleiche ausdrückliche Angabe findet sich 1701 wieder.

Die Wichtigkeit der Status animarum-Bücher für die Topographie und für die Familiengeschichte Roms sei nur nebenbei bemerkt. Interessant wäre auch eine vergleichende Zusammenstellung der Status animarum-Bücher sämtlicher Pfarreien Roms, die gewiss noch vorhanden sind. Es liesse sich auf Grund dieses Materials leicht ein kleines Kultur- und Sittenbild zeichnen. Viel kann der praktische Seelsorger aus diesen Büchern lernen. Es lässt sich verstehen, welch grossen Segen die gewissenhafte Führung des Status animarum dem Pfarrer brachte. Er kam auf diese Weise wenigstens einmal jährlich in jede Familie und hatte so Gelegenheit, die einzelnen Glieder seiner Gemeinde und ihre Bedürfnisse kennen zu lernen. Die alte Verordnung des Rituale Romanum

kommt also einem ganz modernen Bedürfnis entgegen, nämlich dem Wunsche nach einer möglichst ausgedehnten und intensiven Hauspastoration. In kleineren Pfarreien liesse sich die Verordnung des Rituale Romanum zweifellos ohne jede Schwierigkeit durchführen, wie es auch heute noch in Rom tatsächlich geschieht. In grösseren Gemeinden, wo der jährliche Besuch einer jeden Familie unmöglich geworden ist, müsste an Stelle des Status animarum wenigstens die Führung eines Familienbuches oder die in Grossstädten sich als praktisch erweisende Statistik mittelst einzelner austauschbarer Familienkarten treten.

Antonio Possevino S. J. und die polnische Sukzessionsfrage im Jahre 1587.

Von Dr. JOS. SCHWEIZER.

Als Antonio Possevino, der bekannte päpstliche Diplomat und nicht unbedeutende theologische Schriftsteller und Polemiker am Ende des 16. Jahrhunderts [1]), kaum aus dem Nord-Osten Europas nach Rom zurückberufen, im Jahre 1586 von Papst Sixtus V. abermals auf eine diplomatische Mission in jene Gegenden ausgesandt wurde, da handelte es sich jedenfalls nicht direkt um die Ausgestaltung der grossen Projekte, die einerseits den Papst und andererseits den König Stephan I. Bathory von Polen bewegten. Dieser träumte von einer Zertrümmerung und Aufteilung Russlands zwischen Polen und der Türkei, jener plante den grossartigen Zusammenschluss der christlichen Fürsten Europas zu einer antiottomanischen Liga. Possevinos Aufträge bezogen sich in diesem Augenblicke nur auf die Vermittlung des Friedens in den ausgebrochenen Gebietsstreitigkeiten über den Besitz der Dukate Smolensk, Nowgorod und Pskow, die König Stephan an sich zu reissen gedachte, selbst wenn er sie nur mit den Waffen erobern konnte.[2]) Näherhin hatte Possevino laut Schreiben an den Grossfürsten Theodor von Russland und an den König von Polen [3]) die Weisung, in offenbarer Begünstigung Polens dem Zaren die Uebermacht Polens vorzustellen und ihn zur freiwilligen Herausgabe und Abtretung der strittigen

[1]) Eine neue Biographie von Possevino schrieb Liise Karttunen. Antonio Possevino, un diplomate pontifical au XVIme siècle, Lausanne 1908.

[2]) Le P. Pierling S. J., La Russie et le Saint-Siège, études diplomatiques II (Paris 1897) 304 ff.

[3]) Vgl. Beilagen Nr. 1 und 2.

Gebiete zu vermögen, ohne indes gar zu aufdringlich zu werden. Doch auch den König von Polen hatte er von einem Krieg abzumahnen und ihm die Wohltat des Friedens zu empfehlen. Zu diesem Hauptpunkte seiner Instruktion kam noch ein weiterer Zweck der Sendung: Possevino sollte mit Hilfe des Königs von Polen die Ausbreitung des Katholizismus in Livland fördern [1]) und im besonderen das Interesse der vier Jesuitenkollegien in jenen Gegenden wahrnehmen, zu welchem Zwecke er ein eigenes Breve aus Rom mitgebracht hatte.[2])

Am 20. November 1586 wurden diese Schriftstücke ausgestellt, auch ein Pass nach dem allgemeinen Formular gefertigt [3]) und Possevinos Reise in Verbindung gesetzt mit der Sendung des neuen polnischen Nuntius in der Person des Annibale di Capua, des Erzbischofes von Neapel.[4]) Ausserdem erhielt Possevino eigene Empfehlungsschreiben an den Dogen von Venedig und an Herzog Wilhelm von Bayern mit auf den Weg,[5]) die offenbar die Richtung anzeigten, in der seine Reise erfolgen sollte.

Bald nach Ausfertigung dieser Breven erfolgte die gemeinsame Abreise des Nuntius und Possevinos von Rom nach Venedig, wo beide päpstliche Diplomaten zu Ende des Jahres 1586 eintrafen, um von da an die Reise von einander getrennt fortzusetzen.[6]) Der Nuntius begab sich direkt nach Wien, wo er am 15. Januar ankam, dem Erzherzog Ernst das päpstliche Breve überreichte und am 29. die Weiterreise antrat.[7]) Possevino hielt sich mehr westlich, da er nach der vorgesehenen Reiseroute über München an sein Ziel kommen sollte, sein Weg führte daher durch Tirol. Hier erreichte ihn die Nachricht vom Tode des Königs von Polen, der noch im

[1]) Vgl. Beilage Nr. 2.

[2]) Vgl. Beilage Nr. 5.

[3]) Archiv. Vat., Sec. brev. 154, S. 595r f, Minute.

[4]) L. Voltolini-Mathaus, Die Legation des Kardinals Hippolyt Aldobrandini nach Polen im J. 1588-1589, in Bessarione Anno IX (1904-05) ser. II vol. VIII 304 schreibt irrtümlich Antonio.

[5]) Vgl. Beilagen Nr. 3 und 4.

[6]) Urbin. (= Bibl. Vat., cod. Urbin. lat.) 1055, zu Venedig 3. Jan. 1587: „Il P. Possevino sabbato mattina per una strada et l'arcivescovo di Napoli per un'altra s'inviarono al loro viaggio."

[7]) Urbin. 1055 zu Wien 17. Jan. und Venedig 7. Febr.

alten Jahre gestorben war.[1]) Natürlich war nun der Zweck seiner Sendung, wenn nicht gegenstandslos, so doch wesentlich verändert. Zur Weiterreise konnte ihn nur der zweite Zweck seiner oben angegebenen Mandate ermächtigen. Possevino besann sich indes nur kurze Zeit, er beschloss, auf eigene Faust in die jetzt akut gewordene Wahlfrage in Polen einzugreifen, deren Kompliziertheit ihm nach früheren Fällen sofort klar vor Augen trat. Allem nach hatte er dabei noch seine besonderen Projekte in Hinsicht teils auf die Möglichkeit grosser Koalitionen gegen die Macht des Hauses Habsburg, teils auf die Rekatholisierung des Nordens, teils auf die Ansiedelungen der Jesuiten. Ein Lieblingsplan von ihm war, das Zustandekommen einer ehelichen Verbindung zwischen dem Prinzen Sigismund von Schweden und einer Tochter des Erzherzogs Karl von Steiermark zu sehen.[2]) In diesem Sinne schrieb er auch an den Kardinal-Staatssekretär Azzolino in Rom, empfahl die Rücksendung des Kardinals Radziwil, beantragte die Ausfertigung von päpstlichen Breven, um sie durch den Nuntius an die bedeutenderen geistlichen und weltlichen Würdenträger verteilen zu lassen, und riet überhaupt, die Fäden des Ganzen nicht aus der Hand zu geben. Wenn das Haus Oesterreich keinen Erzherzog auf den polnischen Thron bringe und Sigismund von Schweden gewählt werde, so könne der Friede durch die Vermählung des Königs mit einer Prinzessin von Oesterreich gesichert werden.[3])

Mit diesen Ausführungen stellte sich Possevino unverkennbar über die Parteien, während das Haus Oesterreich seine Partei vertretende Agenten benötigte. Wenn der Jesuit diese Gedanken dem Kaiser und den Erzherzögen gegenüber aussprach, so war klar, dass diese in ihm eher einen Feind, als einen Beförderer ihrer Kandidatur erblicken mussten; und so kam es auch, zumal da Possevino nur eigenmächtig in die Wahlfrage eingriff und die Aufträge aus Rom dazu ausblieben.

Possevino sah sich durch seine vorgezeichnete Reiseroute sowie durch Winter, Schnee und Eis verhindert, dem Erzbischof von Neapel nach Wien nachzufolgen und schlug seinen Weg nach Prag

[1]) Pierling II 317.
[2]) Vgl. Beilage Nr. 7.
[3]) Pierling II 317 f.

an den Kaiserhof ein, wo er in der zweiten Hälfte des Januar 1587 anlangte und wo am 18. dieses Monats auch Erzherzog Maximilian angekommen war.[1]) Dieser unterhielt schon seit Jahren Beziehungen nach Polen, besonders mit Königin Anna, und dachte an eine Vermählung mit der Prinzessin von Schweden,[2]) wozu ihm der Papst unter der Bedingung freie Hand liess, dass er auf die Grossmeisterwürde des Deutschordens Verzicht leiste.[3]) Der jugendlich rasche Maximilian entwickelte alsbald nach Eintritt des Interregnums in Polen eine rege Tätigkeit, die Krone des Königreiches auf sein Haupt zu setzen, obwohl er der jüngste seiner Brüder war und sein Oheim, Erzherzog Ferdinand von Innsbruck-Tirol, die besten Chancen zu haben schien.[4]) Auch mit Possevino hatte er eine Besprechung über die Wahlfrage, war aber mit dessen Aeusserungen kaum zufrieden. Der Jesuit konnte nur seine persönliche Meinung ausdrücken und wusste keinen besseren Rat zu geben, als zur Fortsetzung der bisherigen diplomatischen Schritte aufzufordern und mit allgemeinen Worten auf die göttliche Vorsehung zu verweisen.[5]) So zog er sich zwar einigermassen aus der Verlegenheit, in die er sich selbst gebracht hatte, erregte aber doch in Prag Argwohn und Anstoss und kam selbst zur Einsicht, dass er schliesslich doch von der ganzen Affäre zurücktreten müsse.[6]) Er verliess Prag, ohne päpstliche Aufträge empfangen zu haben, und vom Misstrauen des kaiserlichen Hofes begleitet. Die „Zeitungen“ verbreiteten das Gerede, Possevinos Sendung werde wohl ganz suspendiert werden. Possevino aber entschloss sich vorerst so schnell noch nicht zur sofortigen Aufgabe der angemassten Rolle und wandte sich, wohl immer noch in der Hoffnung, von seiner Mission nicht ganz abstehen

[1]) Urbin. 1055 zu Prag 20. Jan. und zu Prag 27. Jan.: „Il P. Possevino passò di qua per la volta di Polonia, credendosi, che per morte del re gli suoi negotii potriano essere sospesi.“

[2]) R. Reichenberger, Nuntiaturberichte aus Deutschland, II. Abt. 1. Hälfte (Paderborn 1905) 391 f.

[3]) Sixtus V. an Erzherzog Maximilian, Rom, November 29, 1585, in Archiv. Vat., Germania 68 S. 213^r, Kopie.

[4]) J. Hirn, Erzherzog Ferdinand II. von Tirol. Geschichte seiner Regierung und seiner Länder II (Innsbruck 1888) 263 ff.

[5]) Pierling II 318.

[6]) Graziani, De scriptis invita Minerva ad Aloysium fratrem libri XX, Band I (Florenz 1745) 302 ff.

zu müssen, nach Olmütz, wo er mit dem Nuntius wieder zusammentreffen sollte.

Unterdessen hatte Papst Sixtus V. an die Königin-Witwe Anna, an Erzbischof Stanislaus Karnkowski als an den Primas des Reiches, an die Bischöfe von Krakau, Cujavia, Plock, Chelm, Premysl, Caminiez, auch an den Erzbischof von Lemberg, an die Bischöfe von Culm, Posen, Ermland, Samogitia, sowie an eine Reihe der Vertreter des Adels, z. B. an Johannes Zamoyski, den Grosskanzler und obersten Feldmarschall von Polen, an den Grosskanzler von Litthauen, an den Palatin von Siradien, unter dem Datum vom 10. Januar 1587 Breven gerichtet, worin er zur Eintracht, zur Einstellung der Familienfeindschaften, auch zur Wahl eines katholischen Königs ohne weitere Beifügung aufforderte und den neuen Nuntius beglaubigte.[1]) In Uebereinstimmung mit dem Inhalte dieser Breven erfolgten die Weisungen an den Nuntius selbst, wobei dessen Gutdünken nur soviel überlassen blieb, als sich mit dem Scheine der Unparteilichkeit vereinigen liess.[2]) Doch gelang es der kaiserlichen Diplomatie in Rom, einen Umschwung der päpstlichen Politik zu Gunsten des Hauses Habsburg zu erzielen, am 22. März; ergingen die diesbezüglichen Schreiben nach Prag und an den Nuntius für Polen, nachdem der neue Nuntius Antonio Puteo an den Kaiserhof noch ohne diesbezügliche Informationen entlassen worden war.[3])

[1]) Breven an diese Adressen finden sich in Archiv. Vat., Epist. 22, S. 64ʳ ff, Arm. 44 Bd. 29, S. 46ʳ ff; Bibl. Vat., Urbin. 113, S. 173ʳ ff. Vgl. A. Theiner, Vetera monumenta Poloniae et Lithaniae etc. III (Rom. 1863) Nr. 9 S. 4.

[2]) Azzolino an Annibale di Capua, 10. Januar, bei Reichenberger 400 Anm. 3.

[3]) Kardinal Madruzzo an Rudolf II., Rom, März 22: „Quod omni studio saepenumero tentatum fuit apud Ss. D. pont. max., ut mandaret archiepiscopo Neapolitano, ut is omnes vires suas eo conferret, quatenus electio regis Poloniae in aliquem ex Ser.mae M.tis V. fratribus dirigeretur, id in hoc usque tempus a S.te S. dilatum fuit. Annuerat enim tantum antea nuncio apud Caes. M.tem V. agenti in mandatis dare, ut ipse ad archiepiscopum perscriberet, quicquid Caes. M.tas V. postulasset, utque archiepiscopus id exequeretur. Expectabam itaque, ut discedente archiepiscopo Barensi [Antonio Puteo] per eum ipsamet S.tas S. ad Neapolitanum hac de re scriberet, verum ille quoque tandem allegatus quidem fuit, sed absque tali mandato. Quod cum praeter opinionem meam accideret atque substantialis defectus mihi videretur, convenit mihi cum regis catholici oratore [Olivares], quem aditurum intellexeram ad S.tem S. et

Eine weitere Befestigung des Papstes in diesem Entschlusse hatte Kardinal Madruzzo vierzehn Tage später in seinem Berichte an den Kaiser zu verzeichnen. Auf Drängen der deutschfreundlichen Kardinäle und Prälaten und auf das Schreiben der Kaiserin-Witwe aus Spanien hin trat Sixtus V. nunmehr in erster Linie für einen österreichischen Kandidaten und namentlich für Erzherzog Ernst ein, dem er deshalb den geweihten Hut und Degen übersenden zu wollen erklärte, wozu der päpstliche Kammerherr Lelio Orsino-Rosenberg ausersehen wurde.[1]) Der Papst hielt vorerst ehrlich zur deutsch-österreichischen Partei und erweckte bei der schwedischen oder bathoryschen Partei keine falschen Erwartungen auf sein Eintreten für ihre Pläne.[2])

Die erste Kenntnis von der Stellung des Papstes zur polnischen Wahlfrage verdankte Possevino wohl dem polnischen Nuntius bei seinem Zusammentreffen mit ihm in Olmütz. Es war anfangs Februar, zu einer Zeit da der Papst noch an strengster Unparteilichkeit festhielt, der Nuntius aber nicht abgeneigt war, das Haus Oesterreich zu protegieren. Zwar beteuerte er offen nur sein Eintreten für eben einen katholischen Kandidaten, aber diese Beteuerung schloss die Bevorzugung eines Oesterreichers keineswegs aus. Auch Possevino schien sich wie mit einem Eide in erster Linie für einen Oesterreicher verpflichten zu wollen,[3]) mochte aber die Absicht nicht aufgeben, den Umständen Rechnung zu tragen, die der österreichischen Bewerbung weniger günstig waren, zumal da die päpstliche Politik ihm völlig freie Hand liess. Die Interessen seines Ordens und seine ins Grosse gehende, ja ans Phantastische heranstreifende Pläne konnten ihn zu eigenen Spekulationen verleiten.

---

nomine regis in favorem Ser.morum M.tis V. fratrum cum S.te S. acturum, ut eadem occasione instaret expressum et speciale mandatum nuncio Polonico dari, idque feliciter perfecit. Nam et annuit S.tas S. et literas ipsas ad manus meas transmisit ad Caes. M.tem V. tuto et fideliter dirigendas". Hannover, Staatsarch., Y 17 Bd. II, S. 884r, Original; vgl. Reichenberger a. a. O.

[1]) Kardinal Madruzzo an Rudolf II., Rom, April 6, u. a.: „Mirum in modum S. S.tem desiderare deprehendi, ut electio ex M.tis V. animi sententia succedat." Hannover a. a. O. S. 954r, Original; vgl. Reichenberger a. a. O.

[2]) Reichenberger a. a. O.

[3]) E. v. Mayer, Des Olmützer Bischofes Stanislaus Pawlowski Gesandtschaftsreisen nach Polen aus Anlass der Königswahl nach dem Ableben Stefans I. (1587-1598), Wien 1861, S. 21 Anm. 2, 23 f.

Dem Kaiser schien die Haltung des Jesuiten nach dem ganzen Eindrucke, den er bei seinem Aufenthalt in Prag von ihm gewonnen hatte, verdächtig und sogar gefährlich zu sein. In diesem Sinne schrieb er unter dem 18. Februar an Bischof Stanislaus Pawlowski von Olmütz: „Wir wissen nit, ob und wie weit dem Possevino zu trawen seye".[1]) Bald darauf wurde er in seiner vorgefassten Meinung gegen denselben durch mündliche und schriftliche Mitteilungen noch bestärkt. Nach alle dem stand bei Rudolf II. der Entschluss fest, die Abberufung Possevinos vom Schauplatze der nordischen Diplomatie in Rom betreiben zu lassen; am 17. März berichtete er darüber an Kardinal Madruzzo und verlangte sogar direkt die schleunige Zurückberufung Possevinos.[2]) Er hatte damit Erfolg, denn schon am 6. April konnte Madruzzo dem Kaiser die Nachricht geben, dass sein Begehren erfüllt sei.[3]) An demselben Tage wurden zwei Schreiben an den Nuntius in Polen und an Possevino des Inhaltes erlassen, der Jesuit habe sich ungesäumt nach Italien zu begeben oder sich in ein deutsches Kolleg seines Ordens zurückzuziehen.[4])

[1]) E. v. Mayer 24 Anm. 1.

[2]) Rudolf II. an Kardinal Madruzzo, Prag, März 17: „Praeterea nec istud Paternitatem V. R.mam celare volumus diversorum literis et relationibus ad nos perlatum esse, qualiter Antonius Possevinus in Polonia sinistra potius quam bona ac talia praestet officia, quae non tam ad fratrum nostrorum charissimorum quam aliorum causam promovendam accomodata sint, ea vera cum S.tis S. piae integerrimaeque menti et voluntati adversentur, operae pretium ac nobis quidem rem summopere gratam fecerit P. V. R.ma, si istud efficere possit, ut praedictus Possevinus primo quoque tempore inde revocetur." Hannover a. a. O. S. 944r, Konzept.

[3]) Kardinal Madruzzo an Rudolf II., Rom, April 6: „Quod ad P. Possevinum attinet, institimus, postquam S.tas S. oratori catholico affirmasset se vel archiepiscopo Neapolitano praecipere velle, ut eum remitteret, vel ordinis generali, ut illum revocaret, ut occasione cursoris M.tis V. eadem celeritate in reditu qua in adventu usuri efficaciter illum revocari curaret. S.tas autem S. respondit iam ad instantiam ipsius generalis Possevino impositum, ut omnino hoc negotio abstineret, necnon post eidem mandatum, ut inde proficiscens in quascunque vellet alias partes concederet. Cum autem subiceremus hoc non videri sufficiens, eo quod propinquo facile aliquid moliri posset nec sperandum, ut M.tas V. multum illi fideret, annuit S.tas S. se huic quoque rei provisurum. Et haec apud S.tem S., ut dixi, cardinalis Mediceus et ego simul tractavimus." Hannover a. a. O. S. 953r, Original.

[4]) Kardinal Montalto an Annibale di Capua, Rom, April 6: „Disegnando N. S.re valersi in altro del'opera del P. Possevino, V. S. li faccia sapere, che

Ob sich Possevino wirklich in einer für die österreichische Bewerbung nachteiligen Weise in die Wahlfrage eingemischt hat oder nur nicht als Agent für dieselbe auftrat und seinen Lieblingsplänen nachhing, die ihn noch ein Jahr später einnahmen, ist im einzelnen nicht festzustellen. Von Olmütz begab er sich mit dem polnischen Nuntius bis in die Umgebung von Krakau und von hier nach Braunsberg in Ostpreussen, um sich den Aufgaben seines Ordens zu widmen. Doch verlautete manche Neuigkeit über ihn: so wussten „Zeitungen" aus Prag von 5. Mai zu melden, dass er die Bewerbung des Herzogs von Parma begünstige.[1]) Manche seiner Briefe müssen nicht ganz eindeutig gewesen sein, kurz, man lehnte den Jesuiten ab.

Possevino selbst stellt seine Tätigkeit allerdings als völlig einwandfrei und tadellos dar, nämlich in seinem Rechtfertigungsschreiben an Erzherzog Maximilian,[2]) das am 12. April in Braunsberg abgefasst wurde und jedenfalls bis Mitte Juni, wenn nicht schon früher, in Prag eintraf.[3]) Darnach wandte er sich, nachdem er sich vom Nuntius in der Nähe von Krakau getrennt hatte. schnurstracks nach Braunsberg, um seine dahin lautenden Aufträge zu erledigen. Inzwischen kamen ihm Prager Gerüchte zu Ohren, dass er für die Kandidatur des schwedischen Prinzen Sigismund zu Ungunsten der Erzherzoge Ernst und Maximilian werbe; als belastende Beweise wurden Briefe und andere Schriftstücke Possevinos in Umlauf gesetzt. Diese Herausforderung beantwortete dieser mit der Versicherung, dass er bereits jeder Anteilnahme an der polnischen Sukzessionsfrage überdrüssig sei. Den Prinzen von Schweden zu begünstigen, habe er sich schon aus dem einfachen Grunde gehütet, weil im Falle von dessen Wahl seine eigenen Erfolge zu Gunsten des Katho-

senza trattenersi o interporre tempo alcuno costì debba ritirarsi verso Italia o fermarsi in alcun collegio in Germania di più sua satisfattione, dove potrà aspettare nuovo avviso et ordine di qua." Archiv. Vat., Polonia 23, S. 39r, Kopie. Vgl. Beilage Nr. 6.

[1]) Urbin. 1055 zu Prag 5. Mai: „Il S.re Voloschi polacco, ritornato qua, ha gran speranza, che debba succedere Ernesto, sebene il Possevino favorisse a tutta briglia il S.re duca di Parma."

[2]) S. Beilage Nr. 5.

[3]) Der Nuntius Puteo berichtet darüber unter dem 19. Juni, s. Archiv. Vat., Germania 108 S. 11r, vgl. unten. — Bei Maximilian selbst dürfte es früher eingetroffen sein.

lizismus, die er seit einem Jahrzehnt erreicht hatte, dadurch in Frage gestellt würden. Ferner kenne er genau die Schwierigkeit, die jeder künftige König wegen der Beschwörung der von den Häretikern dem jetzigen König Heinrich von Frankreich seiner Zeit aufgezwungenen Konföderation haben werde. Auch bange ihm vor dem anarchieähnlichen Zustand in Polen und vor einer Doppelwahl, aus welchem Grunde er seiner Zeit in Prag dem Erzherzog das Vertrauen auf die göttliche Vorsehung anempfohlen habe, zuverlässiger als Geld und glänzende Versprechungen. Gott werde vor allem auf den guten Willen sehen, der Ausbreitung des Katholizismus und der Ausrottung der Häresien dienen zu wollen. In dieser Richtung seien die Maximen zu suchen, nach denen er sich richte und schon zu Lebzeiten des Königs Stephan gerichtet habe, wie seine beiliegende Druckschrift beweise.[1]) Uebrigens dürfe man ihm glauben, dass er stets die Vorzüge der beiden Erzherzoge anerkannt, die Gegenreformation in Oesterreich als Vorbild für ein gleiches Verfahren in Polen König Stephan gegenüber aufgestellt und denselben König davon zu überzeugen gesucht habe, dass die sicherste Garantie für die Zukunft der Bathory in der Freundschaft mit dem Kaiser zu suchen sei.

Dies ist der Inhalt von Possevinos Rechtfertigungsschreiben, das weder Pierling[2]) noch Karttunen[3]) kennen oder verwertet haben. Unser Dokument, das sich in Archiv. Vat., Polonia 27 S. 159^{r} ff vorfand, ist eine Kopie ohne Unterschrift. Es erhebt sich also die Frage, ob wir es mit dem Rechtfertigungsschreiben identifizieren dürfen, von welchem der Nuntius in Prag unter dem 19. Juni berichtet. Wir legen folgende Beweise für die Authentizität vor:

1. Die Anrede und Ort und Zeit der Abfassung sind, wenn nicht für die Echtheit, so doch nicht dagegen. Namentlich ist in Betracht zu ziehen, dass Possevino sich damals in Braunsberg aufhielt.[4])

[1]) Ueber diesbezügliche Schriften Possevinos vgl. S. Ciampi, Bibliografia critica delle antiche reciproche corrispondenze politiche, ecclesiastiche, scientifiche, letterarie, artistiche dell'Italia colla Russia etc. II (Florenz 1839) 291^{a} ff.

[2]) Pierling II 320.

[3]) Karttunen 225 f.

[4]) Pierling II 319, während Karttunen diesen Umstand übergeht.

2. Der Inhalt stimmt genau mit folgender, allerdings sehr knapp gehaltener Inhaltsangabe Puteos überein: „Il signore P. Possevino ha scritto in sua giustificatione all' arciduca Massimiliano, mostrando, che non habbia messa mano a trattare cosa in Polonia a favore di Svetia. Ma con tutto ciò questi signori non restano sodisfatti." [1]) Dabei fällt ins Gewicht, dass die Begünstigung des Herzogs von Parma nicht erwähnt ist.

3. Noch deutlicher als der Gesamtinhalt spricht die Stelle, wo von der Unterredung des Verfassers mit Erzherzog Maximilian in Prag die Rede ist. Diese Stelle ist geradezu ausschlaggebend.

4. Das Schriftstück verrät, dass es aus der Feder eines Jesuiten stammt, da es von den Jesuitenkollegien „nostrae societatis" spricht. Damals aber befand sich in Braunsberg kein Jesuit, der diese Rolle gespielt hätte, ausser Possevino.

5. Auch die eingestreute Notiz, der Schreiber sei in Italien und Deutschland diplomatisch tätig gewesen, weist am besten auf Possevino hin.

Auf Grund dieser Merkmale und Beweise darf das bezeichnete Dokument sicher mit dem historisch bezeugten Reinigungsschreiben Possevinos an Erzherzog Maximilian identifiziert werden. Anders verhält es sich mit der Frage, ob Possevinos Schreiben der Wahrheit genau entspricht. Denn wenn es die Erzherzoge nicht befriedigte, so müssen diese doch gute Beweise von einem anderen Verhalten des Jesuiten und Gründe zur Ablehnung seiner Ausführungen gehabt haben. Possevino selbst stellt nur sein Eintreten für den Prinzen von Schweden in Abrede, womit nicht gesagt ist, dass er für keinen anderen als für einen österreichischen Bewerber agitierte, soweit und solange er sich mit der polnischen Sukzession beschäftigte. Dazu kommt der merkwürdige Satz in dem Schreiben des Jesuitengenerales Claudius Aquaviva, worin er im Jahre 1588 dem Kardinal Hippolyt Aldobrandino, dem päpstlichen Legaten für den polnisch-österreichischen Ausgleich, gegenüber die Verweigerung Possevinos als Begleiter nach Polen ablehnte, mit den Worten: Possevino habe viele Feinde in Polen, neben den Häretikern auch jene, welche ihm abgeneigt seien „in ipsius regis Sigismundi negotio, cuius partem Antonius nuper iussu pontificis sustinuisset

[1]) Archiv. Vat., Germania 108. S. 11r, Kopie.

odiose."[1]) Endlich kann noch das Schreiben angeführt werden, das Possevino selbst im Jahre 1588 an Kardinal Aldobrandino richtete, und worin er sich immer noch als ganz für seine früheren Pläne eingenommen erweist.[2]) Doch ist nicht ausser acht zu lassen, dass sich nunmehr die Umstände wesentlich geändert hatten.

Was sich also feststellen lässt ist dieses, dass Possevinos Stellung zur polnischen Wahlfrage nicht ganz klar ist, dass er aber als päpstlicher Diplomat ohne päpstliche Mandate Fiasko machen, und dass jeder Versuch desselben, in den Gang der Entwicklung einzugreifen, an der Ablehnung und Absage des Kaisers scheitern musste.

Beilagen.

1. Papst Sixtus V. an Zar Theodor von Russland: *Sendung Possevinos, Zweck derselben.* Rom, November 20, 1586.

Archiv. Vat. Epist. 21 S. 192r ff Minute; Arm. 44 Bd. 30 S. 248v ff Kopie.

Theodoro Domino Russiae, Magno duci Moscoviae, Novaeguardiae, Smolenciae, Vlodimiriae, Domino Casani et Astracani multarumque aliarum provinciarum principi magno ac desideratissimo Sixtus pp. V.

Illustris *etc.* Ex quo tempore Basilius magnus Moschorum dux, avus tuus, misit ad Clementem VII. pont. max. oratum [*sic!*], ut auctoritatem atque operam suam interponeret apud Sigismundum I. Poloniae regem, ut armis depositis pacate et tranquille inter se viverent, magnum desiderium tenuit (sancti scilicet Christi nominis quam latissime propagandi causa) tum pontificem illum tum eius in hac sancta atque apostolica sede successores omnes amicitiae semel susceptae continuandae et, quoad fieri posset, pari animorum ac religionis consensione astringendae. Postquam vero Joannes Basilius pater tuus tum huius amicitiae renovandae studio, tum ut pax cum Stephano Poloniae rege iungeretur atque ab armis et Christianorum caede discederetur, legationem misit ad sanctae memoriae Gregorium XIII. superiorem pontificem, scis, quanta cum charitatis perfectique animi significatione sancta haec sedes legationem illam amplexa fuerit

---

[1]) St. Rostowski S. J. und J. Martinov S. J., Lituanicarum societatis Jesu historiarum libri X. Paris-Brüssel 1877, S. 155. Vgl. E. Sieniawski, Das Interregnum und die Königswahl in Polen vom J. 1587, Breslau 1869, S. 77 Anm. 12.

[2]) Vgl. Beilage Nr. 7.

miseritque hominem maxime idoneum, qui cum se bis in Moschoviam ad parentem tuum aliquoties etiam ad Poloniae regem contulisset, summa diligentia et fide rem tandem confecit. Misit deinde pater tuus alium legatum officiorum atque amicitiae cum pontifice et apostolica sede continuandae causa. Et haec quidem tum acta fuerunt. Post Gregorii vero obitum cum divina voluntate ad hoc gravissimum et laboriosissimum summi pontificatus munus vocati essemus, voluimus te per literas salutare et significare, doluisse Nos te amantissimo parente orbatum esse et simul laetatos esse te ei amplissima in ditione successisse, optima scilicet spe concepta, nihil te erga hanc sanctam sedem voluntate atque amore Basilio avo et Joanne *(192^v^)* parente inferiorem futurum. Illi enim literis tum privatis tum publicis, quae apud Nos conservantur, voluerunt testificatam esse omnibus egregiam voluntatem suam, fuitque inter Nos vicissim promissum et constitutum, ut qui in posterum utrinque mitterentur legati nostrae amicitiae confirmandae et Dei gloriae inserviendi causa amantissime reciperentur libereque atque inviolate ire et redire possent. In hoc igitur laboriosissimo munere, quod sustinemus in christiana ecclesia, dum omni officio et studio laboramus, ut cum omnes tum maiores principes inprimis voluntate et caritate maiore etiam, quam hactenus fuerunt, inter se iuncti sint, magnam de te curam suscepimus. Voluimus igitur non solum te per has salutare tibique perfectam nostram erga te voluntatem significare, sed eundem etiam mittere, quem paucis ante annis misit sancta haec sedes legatum nostrum Antonium Possevinum ex nostra societate, virum Nobis inprimis carum nostraeque voluntatis conscium inque istarum partium rebus diligenter versatum tuique ditionisque tuae studiosissimum. Accepto igitur ab eo salutationis et literarum nostrarum officio cupimus, ut caeteris in rebus nihilo minorem ei fidem habeas, quam habuit Joannes Basilius pater tuus; ille vero maximam habuit. Sollicitos Nos vehementer habent (neque enim negare id possumus) ea, quae de Stephano Poloniae rege accepimus, illum scilicet obstrictum religione iurisiurandi de recuperandis rebus dicatui Lituaniae regnoque suo ademptis velle ea recuperare, quae pertinent ad ducatum Smolenciae, Plescoviae, Novaeguardiae, tibique saepius significasse, statuisse finitis ultimis induciis in bello persequi. Mandavimus igitur dilecto filio Antonio Possevino, *(193^r^)* ut quantum nostra auctoritate efficere potuerit, curet, ut bellum et caedes inter christianos ne committatur. Quod quidem a te facile impetrabimus, si rerum tuarum et Stephani regis virium rationem habendam putaris neque ab eo, quod ius atque aequitas postulat,

discededum. De nostra voluntate deque fidelissima dilecti filii Antonii Possevini opera poteris tibi omnia polliceri. Dissidia et bella cavenda maxime sunt, quae quo facilius moventur, eo difficilius sedantur. Haec si (quod nollemus) evenirent, non possemus non dolere, sed tandem consolaretur Nos nostra conscientia officiique a Nobis profecti cogitatio. Cupimus igitur, ut tum hac in re tum in caeteris Antonii verbis fidem habeas, quaeque suggesserit, prudentiae tuae iis in rebus, quae ad provinciarum tuarum salutem pertinebunt, accipias ea voluntate atque animo, quem a te summopere expectamus. Quod si oportuerit Antonium saepius ad te (ut olim ad patrem tuum) ire aut cum iis agere, quos tu et Poloniae rex vestris de rebus ad Moscoviae fines mittendos putabitis, iubebis, ut ipse suique omnes tam tuto tamque inviolate audiantur, tractentur, inter nostros *(sic!)* versentur, quam olim pollicitus est pater tuus. Deus benedictus illustret mentem tuam sua luce sanctissima et suavissima dirigatque te ad sempiternam felicitatem, ad quam conditi sumus. Datum Romae apud S. Petrum sub annulo piscatoris die 20. Novembris 1586 pontif. nostri anno 2. Ant. Buccapadulius.

2. Papst Sixtus V. an König Stephan I. von Polen: *Sendung Possevinos, Zweck derselben.* Rom, November 20, 1586.

Archiv. Vat., Epist. 21 S. 195r f Minute; Arm. 44 Bd. 30 S. 251v Kopie.

Charissimo in Christo filio nostro Stephano Poloniae regi illustri Sixtus pp. V.

Charissime *etc.* Respondimus statim ad literas M.tis tuae, quas attulit dilectus filius Antonius Possevinus, sacerdos societatis Jesu, diximusque Nos diligentius consideraturos esse de nonnullis rebus, quas a M.te tua afferebat. Nunc eum remittimus una cum venerabili fratre archiepiscopo Neapolitano nuncio nostro. Ex ipso autem Antonio singillatim de iis capitibus, quorum etiam causa tum vocaveramus, cognosces simulque intelliges (quamquam potes hoc ex nostro munere per te facile existimare), quantopere cupiamus catholicam fidem quam latissime propagari. Quod quidem tua praestante virtute et pietate istis in locis factum iri confidimus. Recte autem factum iudicavimus (ut omnes scilicet intelligerent rem consilio et ratione susceptam esse), priusquam exeat tempus induciarum mitti Possevinum cum nostris literis et mandatis ad ducem Moschoviae eique suaderi, ut omni belli suscipiendi voluntate tuaeque virtutis experiundae cogitatione deposita statuat cedere earum rerum possessione, quae a te

repetuntur, cogitetque nihil melius esse, quam christianos principes vires suas ad Christi hostes coërcendos, non ad mutuas inter se caedes conferre idque etiam M.tem tuam maxime velle. Ubi autem hac ratione nostro officio satisfactum erit, ob eam, quam superiores duces ostenderunt sese cum hac sancta sede amicitiae speciem colere, tum vero liberius poterimus tuis optimis conatibus adesse. Interea rebus Livoniae constituendis, quod ad catholicam religionem attinet (id enim incredibiliter cupimus quantumque possumus hortamur), maiores Nobis stimulos addes ea efficiendi, quae istarum rerum iuvandarum causa decrevimus, quae etiam cum nuncio nostro et Possevino communicavimus. Quod si ordines istius regni non ita facile cum praeclaris consiliis actionibusque tuis suam operam coniungerent, nihil melius factum iri putamus, quam ut Possevinus nostris verbis nostram et sanctae huius sedis auctoritatem interponat. Sic enim res maiore cum dignitate agerentur, Possevini vero integritatem et personam commendare M.ti tuae et rogare, ut eius verbis fidem habeas, supervacaneum esse arbitramur. Habet *(195v)* enim amplissimum tuae M.tis testimonium fidei, sinceritatis, prudentiae caeterarumque virtutum, quas in eo plurimi facimus, neque dubitamus, quin quod semper curasti, hoc etiam tempore curaturus sis, ut in his omnibus negotiis Christi inprimis gloriae causa susceptis utatur profectione, commoratione, reversione quam tutissima. Datum Romae apud S. Petrum die 20. Novembris 1586 anno 2. Ant. Buccapadulius.

3. Papst Sixtus V. an den Dogen von Venedig: *Sendung Possevinos; seine Reise über Venedig.* Rom, November 25, 1586.

Archiv. Vat., Epist. 21 S. 195v f Minute; Arm. 44 Bd. 30 S. 254r f Kopie.

Dilecto filio nobili viro duci Venetorum Sixtus pp. V.

Dilecte fili *etc.* Saepius ab hac sancta sede (quod meminisse te arbitramur) missus est gravissimis de rebus dilectus filius Antonius Possevinus, sacerdos societatis Jesu. Cumque a superiore pontifice Gregorio XIII. sanctae memoriae in Moschoviam mitteretur, datae etiam sunt ei ad superiorem ducem literae. Quod idem hoc tempore cum tua nobilitate faciendum iudicavimus. Certum enim habemus tum nostras literas *(196r)* tum adventum hominis praestanti doctrina, integritate, pietate praediti tibi gratissimum futurum teque eius verbis (quod magnopere cupimus) fidem habiturum. Quod eum tuae nobilitati commendemus, nihil est, commendat enim tum sua ipsius virtus tum caritas nostra. Si quid ei committendum putaveris in iis rebus, de

quibus tecum communicabit, habebis eius operam nostro iussu paratissimam. Datum Romae apud S. Petrum sub annulo piscatoris die 20. Novembris 1586 pontif. nostri anno 2. Ant. Buccapadulius.

4. Papst Sixtus V. an Herzog Wilhelm von Bayern: *Sendung Possevinos, Beglaubigung desselben.* Rom, November 20, 1586.

Archiv. Vat., Epist. 21 S. 195v Minute; Arm. 44 Bd. 30 S. 253v Kopie.

Dilecto filio nobili viro duci Bavariae Sixtus pp. V.

Dilecte fili *etc.* Saepius ab hac sancta sede (quod meminisse te non dubitamus) venit tum ad te tum ad Albertum patrem tuum dilectus filius Antonius Possevinus, sacerdos societatis Jesu, cuius item prudentiam, doctrinam, integritatem perspectam tibi esse certum habemus. Noluimus igitur illum nunc isthac transire sine nostris ad tuam nobilitatem literis salutationis et benedictionis. Ex eo etiam cognosces, quae pertinent ad salutem animarum atque ad ea, quae tuae pietati summopere cordi sunt. Quod rogemus, ut eum benigne accipias audiasque, nihil est. Scimus enim te id pro tua tum in omnes nostros tum in Possevinum consuetudine libenter facturum esse. Datum Romae ut supra. Antonius Buccapadulius.

5. Antonio Possevino an Erzherzog Maximilian: *Rechtfertigungsschreiben über seine Haltung in der polnischen Wahlfrage.* Braunsberg, April 12, 1587.

Archiv. Vat., Polonia 27 S. 159r ff Kopie.

Serenissime princeps et Domine in Christo clementissime.

Cum primum in Poloniam veni, relicto prope Cracoviam Ill.mo archiepiscopo Neapolitano, contendi magnis itineribus huc recta, ut (sicut alibi in Italia et Germania feceram) paternum summi pontificis breve, quod erit his literis adiunctum, promulgarem his quatuor seminariis, quae in hac una Prussiae civitate collegium nostrae societatis administrat. Hoc dum curo, afferuntur ad me Pragenses nuntii: rumores apud Ser.tem V. spargi operam dare me et epistolas meas adeo circumferri, quibus Ser.mus princeps Suetiae coronam huius regni consequatur; qui rumores licet innocenti animo molestiam nullam asperserunt, dolui tamen et eorum vicem, qui ista comminiscerentur et astum sathanae eo usque progredi, ut quibus societas nostra omnia obsequia et servitia cupit ac debet ab eadem proficisci, quae falsissima sunt, adversus Ser.tem V. aut Ser.mum archiducem Ernestum persuadere potuerit. Neque enim literas illi huiusmodi unquam ostendere poterunt.

nisi ipsimet aliquas confixerunt, nec ego nobilem ullum ne ipsam quidem Serenissimam Poloniae reginam, propere Varsavia pertransiens, salutavi, ut me in ista negocia nec a S. pontifice cuiquam iniuncta nec ad meae vocationis institutum spectantia immiscerem. Quae ut etiam pertinerent, fateor ita me ab hoc negotio abhorrere, ut, etiamsi mihi aliqua eius tractatio demandaretur, quaererem omnes vias, quibus illud declinarem. Primum quod Deo ipsi, per quem reges regnant, totum hoc negotium relinquendum credo, cum qui alia ratione humana sese putarunt aliquid effecturos, vix unquam foelicem ad Dei ipsius gloriam, quae una in his rebus spectanda est, exitum sortiti sunt; deinde quod (si de Suetia loquamur) dubitem vehementer, si princeps ille Sereniss. inde abierit, fore ut, quod hoc decennio summis conatibus et sumptibus laboratum est in catholica religione restituenda, id prorsus concidat.

Praeterea quod nescio, quam constanti pectore is, cui deferetur corona huius regni, recusaturus sit iusiurandum, quod ei proponetur (si voluerit esse rex) de confoederatione illa, quam aliquot ante annos a Lutheranis, Anabaptistis, Calvinianis, Arrianis, Picardis, Samosatenis et *(159ᵛ)* Ebionitis inter eos initam, iimet Serenissimo Henrico Galliarum regi obtruserunt iuramento confirmandam. Cui impietati cum noluisset assentire, Serenissimum deinde Stephanum piae memoriae variis artibus adigere conati sunt, ut assensum praeberet. Ego vero ut auctor sim alicui, ut se isti periculo exponat de meque a Deo tandem ratio poscatur temeritatis meae, equidem, Ser.[me] princeps, neque pro sexcentis mundis (ut christiana viri religiosi libertate loquar) attentarem. Accedunt et alia, quae his litteris non sunt committenda statusque huius reipublicae praesens, cui utinam ne plures reges decernantur, dum contraria hominum studia eousque invaluere, ut hoc maxime pertimescendum sit, quamvis, ut Deus opt. solet viscera suae misericordiae plus quam nostra respicere peccata, fortassis omnem sedabit tempestatem et eum deliget, in cuius pectore altiora pietatis semina videat. Quae fuit causa, cur V. Ser.[ti] pro sua clementia de hoc negotio mecum agenti proponerem, ut hanc promotionem putaret eo facilius processuram, si se totam divinae bonitati concrederet, ac quod Fuldae fecisse se mihi dixit, cum propterea sacramentis se communivisset, id ipsum facere pergeret. Plus enim certissime Deus hac ratione efficiet, qui multiformem sapientiam obtinet, qua prudentes huius mundi comprehendit in eorum astutia, quam quibuscunque aliis rationibus, nempe pecuniae, dignitatum et aliarum istarum rerum pollicitatione. His enim si regni coronam hanc fuerit consecutus, non stabit aedificium, quod

caducis fundamentis nitatur. At si desiderio syncerissimo peccatorum extirpandorum iustitiaeque solida executione et unius catholicae religionis propagandae verissimo studio, sive Ser.^{mus} archidux Ernestus seu V. Ser.^{tas} ferentur, potens est Deus, ut tot R.^{mos} episcopos ac plerosque alios regni huius proceres catholicissimos permoveat, ut alterutram illarum sibi constituat caput. Iam vero, ut adhuc liquidius cognoscat eundem etiam, superstite Ser.^{mo} Stephano rege, fuisse meum sensum, mitto V. Ser.^{ti} libellum, in quo de his ipsis negotiis ac de confoederatione, de qua dixi, responsio mea est scripto data ei regi, cum sententiam quandam a me quaesivisset. Et is libellus, antequam ille moreretur, in lucem editus, certiorem meae synceritatis fidem faciet. Confido autem, si Ser.^{mus} archidux Ernestus vel Ser.^{tas} V. eam saltem partem perlegerit, quam charta interposita signavi, fore ut acutius harum omnium rerum veritatem inspiciant, quae suo tempore futura sit administrand[is] provinciis non incommoda.

Caeterum, Ser.^{me} princeps, per eum candorem, quem semper in eius pectore et societas nostra et ipse cognovi, obtestor, ne cuiusquam hominis dicto adversus nos moveatur. Quod praesens V. Ser.^{ti} testatus sum, in eo persto constans. Quae de Ser.^{mo} archiduce ac de V. Ser.^{te} dici a nobis possunt ac debent, ea nunquam siluimus neque silebimus. Ac testis est mihi Deus (vel cum adhuc in vivis ageret Stephanus rex Ser.^{mus}) me libere, quaecunque in resti- *(163^{r})* tuenda catholica religione fiebant in Austria, summa cura in hoc et aliis regnis sparsisse, ut idem stimulus hunc regem ageret ad id promovendum tum in Polonia et Lituania tum in Transylvania. Nec puto eadem minimi momenti fuisse ad conciliandos meliorum erga Ser.^{tem} V. animos. Ac praeter alia, quae vel a Moscovia vel aliunde ad S. Caes. M.^{tem} missus retuli, Deus idem est mihi testis Stephano regi Ser.^{mo} me semper suasisse, nullum ut in terris existimaret firmius Ill.^{mis} Batoreis praesidium se posse relinquere, quam si syncerissima compositione rerum S. Caes. M.^{tem} demereretur, ut patrocinium illorum susciperet. Hoc animo ut fui, sic ero, dum vivam, nihil humanae remunerationis aut terreni studii, sed Dei unius gloriam spectans. A quo faustissima omnia V. Ser.^{ti} ex animo precor. Braunsbergae 12. Aprilis 1587.

6. Kardinal Montalto an Antonio Possevino: *Abberufung und Verbot der Einmischung in die polnische Sukzessionsfrage.* Rom, April 6, 1587.

Archiv. Vat., Polonia 23 S. 39^{r} Kopie.

Al Padre Possevino.

Molto Rev. P. Disegnando N. S.re di valersi de l'opera di V. P.tà in negocii pertinenti al servitio di Dio et de la religion catolica per la stima, che fa de l'industria et de la bontà sua, m'ha imposto, ch'io le commetta, che subito ricevuta la presente, deba partirsi di Polonia et o vero venirsene dirittamente in Italia o fermarsi in qualche collegio di Germania, secondo che a lei tornerà più commodo, et dar avviso di se: che se le ordinerà poi, quanto sarà mente di S. B.ne, che la faccia. Et non essendo questa per dirle altro, prego il S.re Dio, che la conservi. Di Roma a li 6. d'aprile 1587.

7. Antonio Possevino an Kardinal Aldobrandino: *Gutachten über den österreichisch-polnischen Ausgleich und über die jetzige Situation in Polen.* Padua, Juni 4, 1588.

Archiv. Vat., Borgh. III 72a S. 1187 ff (Bl. 676 ff) Duplikat. ohne Unterschrift.

Ill.mo et R.mo Sig.re et padrone in Christo singolar.mo

Il Rev. P. generale della compagnia nostra mi ordina, che io sodisfaccia al desiderio et commandamento di V. S. Ill.ma circa il negotio della legatione, la quale Dio S.re N. le ha imposto per mezo di S. B.ne Et perchè a scrivere compitamente di questo pareva spediente, che io havessi qualche odore di quel, che si pretende di poter et dover fare, in caso che una delle parti dimandasse ciò, che l'altra non volesse o non dovesse conceder. Però con questa, che io mando a Bologna, toccherò in modo quel, che mi occorre, che io possa (essendomi commesso altro da V. S. Ill.ma) aggiungere, quanto si giudicherà spediente.

Et presupposte le difficoltà, le quali sono note, et perchè stante la vita del re presente di Polonia Sigismondo pare impossibile, che il Ser.mo Massimiliano debba ritenere il titolo di re et non cedere ad ogni pretensione di quel regno, però non veggo altro essito conveniente a questo negocio, salvo che con quanto più dignità si potrà della casa d'Austria, si trovino modi di liberare il Ser.mo Massimiliano et di unire gli animi del Ser.mo re di Polonia et di quel regno con gli animi dell'imperatore et del regno di Boemia, i cui membri che sono la Silesia et la Moravia per essere confini alla Polonia, è lungo tempo (massime la Silesia), che ritengono in se semi di movimenti et tumulti in qualunque occasione si presenta.

All'una et all'altra di queste cose la prima spianata si stima, che potrebbe farsi coll'imperatore et coi suoi col mostrarglisi, che poichè

è S. M.tà certa in conscienza, che il Ser.mo re di Polonia è venuto chiamato da quel regno, non volendo pure egli per otto giorni intieri uscire delle navi, colle quali gionse al lido di Pomerania, quando intese, che erano tumulti nel regno per conto della venuta del Ser.mo Massimiliano, talchè dodici principali senatori, i quali gli erano iti all'incontro, lo costrinsero a scendere in terra, oltre i preghi della regina Ser.ma sua zia et del regno. La detta M.tà dell'imperatore può rendersi sicura dell'animo di quel re. Et tanto maggiormente, quanto coll'essere dapoi stato coronato et giurato re da tutto il regno et dal gran ducato di Lituania, et havendoli Dio dato due vittorie in quell' ingresso et datogli in mano con quei, che gli erano contrarii, l'istesso Ser.mo Massimiliano, non punto si è inalzato nel suo cuore, ma con molta mansuetudine et segni di obsequio verso tutta la Ser.ma casa di Austria ha usato et coll'imperatore, mandandogli subito ambasciatore (a cui non si è però risposto per declinare il dare titolo di re a quel di Polonia) et col Ser.mo Massimiliano ogni sorte di amore, ritenendolo in libera custodia et talmente accarezzato et servito, che più non havrebbe potuto desiderarsi al meno in tal conditione di stato, dove si trova.

Si aggiunge, che l'imperatore sa, che due volte, che io fui di Svetia et dalla s. mem. di Gregorio XIII. mandato a S. M.tà per trattare il matrimonio di sua sorella col re di Polonia, che era allhora giovinetto et solo principe di Svetia, esso imperatore si contentò di volergliela dare, ma essendo poi morta, *(1188)* con non minor dolore di non haverla potuto collocare con chi fino allhora i consiglieri dell'imperatore speravano, che potrebbe ascendere alla corona di Polonia di quel, che hebbe pel naturale amore, che le portava, andai poi al Ser.mo S.re arciduca Carlo per una sua figliuola, della quale si mandarono i ritratti in Svetia, et poi et il re di Svetia, padre del re di Polonia, et la regina di Polonia hanno sempre continuato nel medesimo preposito, sebene l'intento santo di Gregorio XIII. era per impedire, che al principe alhora di Svetia non si desse la figliuola del re di Dania et insieme dandoglisi una moglie catolica, si tenesse vivo il seme della religione catolica, la quale per via di seminarii et di altre missioni si andava introducendo in quei regni oltre il mare Baltico.

Di modo che, conosciutosi per si lunga prova la propensione del re di Polonia et dei suoi verso la Ser.ma casa di Austria, adesso tanto più doverà inclinare l'imperatore a stringere il parentado col detto re già assai grande et futuro re degli altri regni di suo padre et forse riservato ad altre cose, poichè l'innocenza et santità di quel giovine

re, la quale veramente fin' hora è stata accompagnata insino da desiderio di martirio per la fede catolica, mentre solo nel regni del padre la sostentava, possono dare qualche caparra, che Iddio S.re N. ha posto gli occhi suoi sopra di lui. Et conviene poi alla M.tà dell' imperatore, che sendo il principale braccio della christianità, miri a non dare occasione al re et regno di Polonia di pigliare una regina, che fosse heretica, sì come hora che si intende, che è morto il re di Dania. si intende anco, che alcuni hanno l'occhio a quella figliuola di detto re, la quale se entrasse in Polonia, non mancherebbono quei della confederatione heretica a pigliarla per appoggio et a difficoltare la restitutione intiera della religione catolica, poichè Stefano re predecessore di questo più volte diceva: „Haec impia confoederatio destruit omnia bona, quae molimur". Io taccio il commodo, che può venire alla casa d'Austria di tale matrimonio et circa la quiete de regni di amendue le corone et del mutuo aiuto, in caso che il Turco pigliasse quella strada di riassalire l'imperio, et dell'opportuna utilità, la quale può venire ai Ser.mi fratelli dell'imperatore, poichè colla morte di lui et de re catolico (poichè sono mortali) non può nuocer, che habbino parente stretto un re di Polonia e i figliuoli, che se ne sperano, possano tener lungamente viva la confidenza et benevolenza. Oltre che non havendo la casa d'Austria potuto conseguire un re in Polonia, è bene, che vi habbino una regina, et questa per via di amore et di volontà, col quale mezo si andaranno togliendo quelle acerbità et irritationi, nate fra Thedeschi et Polacchi, et lievando l' occasione, che in caso che volesse ritentarsi guerra in Polonia, non si aprisse la porta a Tartari et a Turchi di entrare nelle viscere di christianità et di fare, che i Polacchi da una parte nella Silesia, dall' altra i Turchi in Austria per via di Ungaria turbassero (per non dire pigliassero), quanto ha da quella parte la Ser.ma casa d'Austria.

Or perchè questo fatto del matrimonio potrebbe parere all' imperatore, che fosse con indignità sua, quasi doppo le pretese offese dovesse anco pigliare in grado di dare una del suo sangue, crederei, che il tutto consisterebbe *(1189)* in accertare l'imperatore, che o dal re di Polonia si farà con honoratissima ambasciata questa dimanda o da S. S.tà si proporrà con dignità con ambe le parti, seben penso, che non sarà mancato chi haverà posto in consideratione al re di Polonia, che il maritarsi con casa di Austria può debilitare la confidenza et amicitia, che sempre si è conservata col Turco pei loro rispetti, et che anco non vedranno volentieri i Polacchi inanti gli occhi donna di quella natione, onde si stimano offesi, laonde più tosto in-

clinarebbe alla figliuola del Sig. duca di Baviera come nata (seben per conto di donne, cioè della madre di quel Sig. discende di casa d'Austria) della casa di Lorena, la quale casa di Lorena, havendo pretensioni assai grandi nel regno di Dania per conto della vecchia duchessa di Lorena, farebbe condescendere il re di Svetia a fare, che il figliuolo re di Polonia si maritasse in essa, poichè la Dania è contigua alla Gothia regno, il quale pertiene per heredità a questo re di Polonia, et col quale regno di Dania ha varie pretensioni il re di Svetia. Si aggiunge a tutto questo, che potendo avenire, che li elettori del' imperio pensassero di eleggere in re di Romani il re di Polonia, poichè il dubio, che hanno varii re et principi, che la casa d'Austria non istenda troppo la grandezza sua, ha mosso talhora simili pensieri in alcuni, sendo che la regina pretensa d'Inghilterra, il regno di Dania, quel di Svetia et quel di Polonia con la Transilvania, amica al regno di Polonia, stimano potere essere grandi contrapesi per poter far fronte a dissegni della casa d'Austria, pare bene, che per via di questa unione et matrimonio non solo si incaparri il regno di Polonia, ma insieme si stacchi da quella lega, che potrebbono detti regni far insieme, qualhora restassero le cose in quella erudità et alteratione di animi, la quale sarebbe fomentata dalla discordia. Et certa cosa poi pare, che, se il Ser.mo Massimiliano volesse ritenere il titolo di re solo, causarebbe non solamente la difficoltà della sua liberatione (per non dir altro, dal che Dio S.re N. lo guardi), ma insieme molto maggiori ruine di quelle, che per simile conto avennero all'Ungaria in questa nostra età, mentre Ferdinando imperatore et Gio. Sepusio vollero amendue mantenersi con titolo di re di Ungaria, laonde il Turco ha delle cinque parti le tre, et il restante è diviso nelle mani dell'imperatore et del Sig. principe di Transilvania, in modo che nondimeno sono piene di Calvinismo et Arianismo et insieme pagano miseramente tributo al Turco et sono esposte a perpetue scorrerie dei Turchi.

Ma perciochè l'imperatore et li altri adherenti potranno haver difficoltà circa il Ser.mo Massimiliano cioè non solamente circa il rivocare quel titolo, che gli hanno fin'hora dato di re eletto di Polonia, ma anco circa la sua dimora, quando sarà liberato. Et può anco essere, che alcuni habbiano pensato, che la compositione et accordo seguirebbe più facilmente, se la sorella del re di Polonia, che con lui venne di Svetia ultimamente, si desse al Ser.mo Massimiliano per moglie, con che tanto più facilmente sperasse di poter haver parte attuale nel regno di Polonia, qualhora avenisse altro del presente re, però V. S. Ill.ma forse penserà esser bene, che io tocchi alcuna cosa di questo.

Et prima sappia, per cominciare da questo ultimo, che la detta sorella del re di Polonia è stata fin'hora molto pertinace nell'heresia, con tutto che il Ser.mo re suo fratello et la regina zia habbiano fatto ogni sforzo per rivocarla alla religione catolica, nella qual fu educata da sua madre la regina di Svetia, a cui nella morte promise di perseverare nella buona fede, il che non attese punto.

(1190) Et dopo la coronatione di suo fratello ha ardito nell'istesso castello di Cracovia et residenza del re di far ordinariamente predicare da un ministro heretico, che menò di Svezia, che i vescovi et migliori del regno si opponessero et dal re fratello si fosse disegnato di rimandarla in Svetia. Et la cosa era venuta a tale, che ultimamente per lettere fresche di Polonia si temeva dal modo di procedere et dagli alti spiriti di quella giovine, non solo al regno, ma anco al re, cioè che ella potesse tentar cosa, la quale potesse apportare intrichi, se inclinasse sotto pretesto di nozze a voler farsi regina et a spingere oltre l'heresia, pel cui mezo non mancherebbe seguito di gente per venir a totale distruttione della chiesa catolica. Però questo pare un punto dignissimo di essere raccomandato a Dio da santa chiesa ad intentione di S. B.ne, aciocchè in luoco di accordo non seguisse un dannoso modo a tutta la christianità et nocivo a quel re di Polonia, che è sincerissimo catholico; conciosia cosa, che non mancherebbe parimente o la Germania di fomentare la detta giovine come partiale delle sue heresie, et la quale sa ottimamente la lingua alemanna come alcune altre, o l'istessa regina di Inghilterra le servirebbe ai stimolo et di essempio a concatenare varii nodi, i quali farebbono sospirare la christianità. Et però penso, che non sarà ingrato a Dio il tenere ogni licita strada per sciorre qualsivoglia attacco, che si pretendesse di matrimonio di tale giovine con casa d'Austria, poichè finalmente essa casa non ne riceverebbe da Dio sicurrezza vera, che (come fece la regina d'Inghilterra al re Philippo et alla regina Maria) la giovine principessa di Svetia desse speranza di voler esser catolica.

Circa la dimora poi del Ser.mo Massimiliano, esso prima che entrasse in questi pensieri così interiori del regno di Polonia, mi disse due volte in Germania, che haveva proposto all' imperatore di stare in Cassovia, fortezza mediocre di Ungaria, dove suole far residenza il generale di quei contadi et presidii dell'imperatore. Et mostrava il detto Ser.mo Massimiliano di havere cuore di potere essercitare gli spiriti suoi pronti et valorosi contra i Turchi, poichè gli pareva di perdere il tempo, stando per il più in Vienna ocioso. Non riuscì però l'effetto di questo prima, perchè il Ser.mo Ernesto, essendo vicerè a

nome dell'imperatore nelle cose di Ungaria, forse non si pensava, che convenisse, che o a questo si togliesse l'administratione o l'altro stesse sotto il fratello, overo perchè non pareva, che ci fosse modo, che come fratello di un imperatore potesse starvi con dignità, non havendo modo di trattenervisi con quel seguito, che bisognerebbe, oltre che al Turco poteva darsi occasione di suspetto et di mossa per inghiottire quel poco, che ci resta dell'Ungaria.

Non succedendo dunque questo, hebbe il generalato dell'ordine teutonico et si ritirò a Fulda in Franconia, onde colla morte di Stefano re di Polonia venne a Praga per tentare quella corona vacante. Et quivi alhora, sendo io rimandato in Polonia, mi disse, che da S. B.^{ne} haveva havuto il generalato teutonico con promissione di poterlo lasciare et di maritarsi, qualhora volesse, dicendomi, che la regina di Polonia gli haveva offerto già la nipote, che è la sorella detta del re di Polonia, per moglie. Ma nè alhora questa era venuta di Svetia, nè si sapeva dal Ser.^{mo} Massimiliano, che fosse heretica, nè l'istessa regina di Polonia haveva conosciuto i costumi della giovine; nè sperava alhora, che il principe di Svetia potesse divenire re di Polonia, sendo vivo Stefano re; nè erano seguiti i romori avvenuti, nè altre conseguenze o diffidenze, le quali hora hanno per aventura posti altri pensieri.

L'altre cose, poichè potessero addursi o dalla Ser.^{ma} casa di Austria o dalla parte del Ser.^{mo} re di Polonia, sono di qual- *(1191)* che consideratione, et perciochè io debbo presupporre, che ne habbia havuto molta luce in Roma, toccherò solamente i capi di quelle, che mi occorrono, acciochè, se V. S. Illma giudicherà di volere sapere altro da me, possa o con mandare uno stafiere qua a Padova con diligenza, il quale di qui potrà andarla ad aspettare a Mantova. o con altro modo commandarmi, quanto stimerà potere essere servitio di Dio.

Et dalla casa di Austria non so, che possano proporsi altre cose, salvo che il Ser.^{mo} Massimiliano fu eletto re doppo l'elettione del re Sigismondo, et che la Silesia ha patito ultimamente gravi danni delle scorrerie dei Polacchi, et che questi hanno preso il Ser.^{mo} Massimiliano sopra la giurisdictione dell'imperatore. Laonde o habbiano pretensione di quel titolo o i danni ricevuti possano corrispondere a danni, dati da Germani in Polonia, o finalmente tutto ciò possa servire per rihavere senza taglia Massimiliano o per ritener Sepusio, che impegnato al regno di Polonia et ritolto dagli Ungari, era ancora in mano dell'imperatore (sebene Massimiliano (benchè preso già) haveva commendato, che si restituisse al regno di Polonia), non si vede quali

altre difficoltà saranno (come ho detto) proposte. Lascio l'ingiuria, che tenevano fatto a sè per conto, che Polacchi havendo già eletto Massimiliano imperatore in re, admisero dapoi a quella corona Stefano re, perciochè in republica et regno di quella natura pare, che cessi colla morte di amendue tale consideratione: oltrechè si altro vi sia, sarà facilmente compreso dalle lettere, le quali scritte dal Ser.[mo] Massimiliano, mentre era sotto Cracovia al regno di Polonia et riscritte dal detto regno, furono stampate in Cracovia insino al mese di novembre dell'anno passato, le quali lettere vedrò (se potrò haverle in tempo) di mandare a V. S. Ill.[ma] o costà a Bologna o a Mantova.

Dal re poi di Polonia si vede, che proporranno l'elettione, che giudicano essere preceduta legitima nel re presente, l'essere entrato il Ser.[mo] Massimiliano con essercito e con varii danni in un regno libero, l'havere anco il detto regno in mano di fomentare la guerra contra il re catolico in Fiandra, mentre somministra sufficiente vettovaglia ad Holanda et Zelanda et all'Inghilterra in caso di bisogno. Laonde a nome del re catolico si mandò, poco prima che morisse Stefano re di Polonia, dal sig. duca di Parma per pregare quel re et principali catolici del regno, che si mostrassero ad Holandesi ed Zelandesi nemici, se non adherivano al re catolico, il che dal re Stefano fu fatto prontamente con huom espresso et con belissima lettera, et che insieme si ritenesse la vettovaglia, perchè non seguisse ad uso de rebelli della M.[tà] catolica. Il quale ritenimento mostrò Stefano re, che havrebbe potuto farsi, se il re catolico havesse ordinato, che si incaparrassero i grani a suo nome a tempo, il che Stefano re havrebbe procurato et il sig. cancelliere di Polonia mostrò il modo e il tempo, sì come intese il Sig. duca di Parma. Et finalmente si vede, che proporranno le pretensione, che il re di Polonia, come disceso dalla regina Buona, mostra di havere nel principato di Bari et di Rossano et nel regno di Napoli oltra i seicento mila ducati prestati al re catolico, et i quali sono sopra la dogana di Napoli con allegare, che, quando non si venga ad accordo, quale pretendono i Polacchi, potranno muovere varii disturbi in varie parti. Ridimanderanno anco la terra di Sepusio, sì come ho detto, se già l'imperatore non vorrà restituire il denaro et forse l'interesse scorso, per conto di quel pegno.

Ci è poi da amendue le parti la cosa dei compattati di quei regni, i quali compattati, essendosi non una volta dall'imperatore dimandati a Stefano re per assicurare i confini da nuovi moti, non si poterono mai stabilire, mentre Stefano re voleva prima rihavere o il suo patrimonio o la ricompensa di esso, sì come hebbe finalmente dall'impe-

ratore, *(1192)* sebene restava non so che coda di beni, i quali pensava Stefano re, che gli si dovesse ancora.

Questo è dunque, quanto mi occorre al presente. Ma se io riguardo più a dentro, io penso certo, che Dio benedetto mandi anco per altro (et forse più principalmente V. S. Illma) in cotesta legatione. Percioche il suo santissimo occhio, che antivede le cose future, et a cui sono noti i successi delle cose, et il quale non fa differenza di persone nè di gente, anzi a quei, che sono più bisognosi o più rimoti, volentieri mostra con fatti la paterna cura, che n'ha, credo veramente, che habbia mosso il core di S. B.^ne^ per consolare quelle nationi settentrionali et sostenere gli animi di coloro, i quali sono già questi anni adietro eccitati dall' amore della santa sede apostolica, sì che V. S. Illma havrà colla Dei gratia largo campo di impiegare la integrità et gli altri doni, i quali ha ricevuto da Dio S.^re^ N. Et però crederei (benchè forse si sarà tutto questo antiveduto), che fusse ottima cosa, che ella portasse seco varii brevi per servirsene in ogni evento col re di Svetia, col Moscovito, col Transilvano, i quali abbracciano col re di Polonia quel gran tratto del mondo, et potranno vedere, che quei tratti sono a core di S. S.^tà^, et che cotesta legatione di V. S. Illma s'istende a conservare l'amor loro oltre i mezi, che possono tenersi per via di complimenti et visite, nel consolare i catolici come derelitti et come pecore smarrite nel deserto et nel corroborare i seminari pontificii con nuove piante, unico mezo (et da Christo S.^re^ N. stesso usato per piantare la chiesa) per tener vivo il seme della religione catolica et di propagarla in evento di nuovo acquisto. In che (se già non fosse fatto) quale maniera si dovesse tenere in iscrivere detti brevi per secondargli ingegni di quelle genti, et V. S. Illma in parte potrà vedere dalla copia d'alcune lettere scrittemi dal S.^re^ principe di Transilvania et da nostri. Et si potrebbe di qui mandare il tenor a Roma, quando così lo commandasse, sì che venissero a tempo i brevi a Praga.

Credo poi, che V. S. Illma havrà qualche consolatione, vedendo il primo breve, che N. S.^re^ dopo la morte di Stefano re mandò al S.^re^ arcivescovo di Napoli per presentarlo al regno di Polonia. Il qual breve, se si fosse a tempo presentato et si fusse caminato con quello spirito d'indifferenza gratissima a Dio in materia de regni, i quali vuole egli (non per molte industrie humane) distribuire secondo il suo santo beneplacito, forse la cosa sarebbe più facile et gli animi de Polacchi più disposti, come che una sola provincia di molte, che hanno, habbia seicento mila catolici et questa è Masovia. Il che sarà il fine di questa

con pregarle da Dio S.re N. ogni aumento di forze et gratie per essere una colonna di tante provincie. La cui salute S. D. M.tà le mette in mano. Di Padova il dì IV. di giugno 1588.

Di V. S. Ill.ma et R.ma [*finis!*]

Kleinere Mitteilungen.

Eine Benediktion Papst Sixtus' V.

Am 1. Januar 1589, so berichten die Avvisi di Roma, vollbrachte Papst Sixtus V öffentlich ein Wunder. Mit dem einfachen Segen, so scheint es, heilte er einen Jesuitenpater aus Genua, der verkrüppelt und krank war: Während sieben Jahren hatte dieser „niemals die Wohltat des Leibes" gehabt, sondern alle Exkremente durch den Mund abgesondert.

Als ich mir das notiert hatte, fiel mir auf, dass in der Mitteilung so sehr genaue Angaben gemacht worden seien. Der Tag des Ereignisses ist genannt, die Persönlichkeit des Kranken und die Art seiner Krankheit sind genau beschrieben, so dass irgend etwas unzweifelhaft dahinter stecken muss.

Die Avvisi di Roma waren auch in Rom stadtbekannt und der Verfasser, der in jenen Jahren jeden Samstag seine Depeschen absandte und vom Governatore di Roma beaufsichtigt wurde, hätte es nicht wagen dürfen, etwas gänzlich Unwahres dieser Art aufzunehmen. Immerhin sagte ich mir, dass es ausserordentlich schwer sein würde, den eigentlichen Wahrheitskern aus dieser kurzen Mitteilung herauszuschälen.

Als ich nun kurz darauf eine Handschrift der Biblioteca Vallicelliana (P. 70) durchblätterte, fand ich ein Lob- und Dankgedicht dieses selben geheilten Kranken auf den Papst. Aber auch mit der Kenntnis dieses Gedichtes sind wir nicht in den Stand gesetzt, die nötige Kritik an der Tragweite der Nachricht der Avvisi di Roma zu üben. Wie viel von dem Berichte auf die fama zu überbürden ist, lässt sich nicht sagen. Das Gedicht, dessen Wortlaut viel guten Willen, aber keine besonders hohe Begabung für derartige Arbeiten aufweist, ist immerhin ein erwünschter Beweis wenigstens dafür, dass überhaupt etwas vorgekommen ist, das durchaus

aus dem Rahmen des Alltäglichen herausfällt. In dem Leben des rauhen, kraftvollen und einfachen Papstes ist ein solches Ereignis durchaus als ein unicum zu bezeichen. Ob noch andere Zeitgenossen dieser Tatsache Erwähnung tun, ist mir nicht bekannt geworden. Ich füge den Wortlaut der beiden Mitteilungen hier an.

Cod. Vrb. Lat. 1057 fol. 8 v. Di Roma li 7 Gennaio 1589.

Domenica il Papa con la sola benedictione fece publicamente un miracolo, sanando un Padre Gesuita Genovese, stroppiato et infermo, che per sette anni non haveva mai havuto il beneficio del Corpo, rendendo gli escrementi per la bocca.

Biblioteca Vallicelliana P- 70 Cap. 22 fol. 357r.

yhs mª

Ad Xystum V Pontificem Maximum

De aegro ab eo per signum Crucis sanato

Ergo fugas aegro ueterem de corpore morbum
Cum dextra signas, maxime Xyste, crucem.
Hoc Christi, Hoc Petri est, Christi tu sceptra uicesque
Rite geris; Petri iura, Thronumque tenes.[1])
Magna fides aegri, maior tua Xyste potestas:
Vtraque languorem, ceu medicina leuat.
Nunc aedes alii, ductus mirentur aquarum,
Fontes atque obelos, templa, sacella, uias,
Miror ego solo sanari corpora signo,
Scilicet illa hominis sunt opera, ista Dei.

Paul Maria Baumgarten

Zur Trienter Konzilskorrespondenz.

Vor kurzem ist bei F. Schöningh in Paderborn J. Hefner's Buch *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes* (XVI + 368 + 134 S.) erschienen. Eine Besprechung desselben ist hier nicht beabsichtigt, da eine solche von meiner Seite augenblicklich ebenso verfrüht wäre wie das Buch selbst. Nur einige Sätze des Vorwortes dürfen nicht unbeanstandet bleiben. Auf S. VI heisst es: „Jahrelang wartete ich vergebens auf das Erscheinen des zweiten Aktenbandes des von der Görres-Gesellschaft publizierten

[1]) geris ist ausgestrichen

Concilium Tridentinum. Nachdem eine Aussprache mit dem Herausgeber, Herrn Prälaten Ehses, mir die Gewissheit gegeben hatte, dass bis zum Erscheinen des Bandes immer noch Jahre vergehen werden, entschloss ich mich zur Veröffentlichung meiner Arbeit." Der erste Band der Konzilsakten erschien im Jahre 1904; wenn daher Hefner in den nächsten Jahren vergeblich auf den zweiten gewartet hat, so habe ich keinerlei Anlass, seine Geduld zu bewundern. Und trotz der Jahre, die für den Druck eines Bandes von ca. 11—1200 Seiten im Format des *Concilium Tridentinum* erforderlich sind, hätte Hefner auf ein Wort meine Druckbogen über die Iustificatio erhalten können, die jetzt, Ende Juni 1909, bereits bis Ende Oktober 1546 vorgeschritten sind und in Bälde die Sessio sexta erreichen dürften. Wenn also J. Hefner zu schnell, so hat gewiss die Görres-Gesellschaft nicht zu langsam gearbeitet.

Dem Buche ist ein Anhang von Briefen und Traktaten aus den Carte Cerviniane zu Florenz beigegeben, 224 Stücke auf 134 Seiten. Ueber diese Leistung bleibe das Urteil dem Herausgeber der Konzilskorrespondenz und allen jenen vorbehalten, die solche Dokumente zu veröffentlichen und zu benützen verstehen; hier sei nur zu einigen Nummern, die gar nicht oder nach Hefners Ansicht zweifelhaft datiert sind, das Nötige zur Berichtigung und sicheren Datierung beigebracht.

Nr. 220 ist eine Sententia fratris Jo. Bapt. Moncalvii O. M. C. de timore gehennae. Hefner bemerkt dazu: „Das Schreiben wurde wohl c. Oktober 1546 abgefasst" und trifft freilich damit, ohne einen Grund anzugeben, annähernd das Richtige; doch hätten ihn die Akten *Theiners* instand gesetzt, das genaue Datum zu ermitteln. Denn aus dem Wortlaute der Sententia ergibt sich, dass Moncalvius dieselbe zur Entgegnung auf die Angriffe niederschrieb, die sein am 27. September 1546 vorgetragenes Votum über den Dekretsentwurf vom 23. September erfahren hatte.[1]) Der Angreifer war ein Theologe des Karmeliterordens, also Vincentius de Leone oder Leoninus, der am 28. September sprach,[2]) und Moncalvius antwortete mit dem Schriftstück bei Hefner am nächstfolgenden Tage, da er beginnt: „Heri dum theologus quidam rev^{dus} e Carmelitarum sodalitio in decre-

[1]) Theiner, *Acta concilii Tridentini* 1. 225 u. 226.

[2]) L. c. Der Bericht bei Theiner 1, 225—227: „Quae considerata fuerunt a theologis" etc. hält allerdings, im Gegensatz zu den Originalakten, nicht die zeitliche Reihenfolge der Theologen ein; diese ist aber in dem unmittelbar vorhergehenden Namensverzeichnis (1, 225) zu den drei Kongregationen vom 27.—29. September gegeben.

tum sententiam diceret." Die Sententia des Conventualen Moncalvius ist daher vom 29. September 1546 und trägt nicht wenig dazu bei, den summarischen Bericht der Akten über diese Kongregation der Theologen zu beleben.

Das nächste Stück bei Hefner, Nr. 221, ist ein Schreiben des neuen Dominikaner-Generals Franciscus Romeus de Castiglione, an den zweiten Konzilspräsidenten Kardinal Cervino. Romeus sagt darin, er habe wegen Heiserkeit der gestrigen Sitzung der Deputation zur Prüfung des Rechtfertigungsdekretes nicht beiwohnen können und erfahre nun heute früh (stamane), dass man sich über eine Formulierung des 10. Kanons geeinigt habe, die er durchaus nicht billigen könne. Er schlägt nun eine andere Fassung vor und wünscht, bald wieder bei Stimme zu sein, um jedes Eindringen lutherischer Ausdrucksweise in das Dekret abwehren zu helfen. Hefner vermutet unter Hinweis auf *Theiner* 1, 328, der Brief werde wohl c. 10. Dezember 1546 geschrieben sein; aber der Hinweis sowohl wie die Vermutung sind so unkritisch wie möglich, während die untrüglichsten Handhaben zur Datierung gegeben sind. Schon Dr. G. Buschbell, der mir seine vor Jahren zu Florenz gefertigte Abschrift zur Verfügung stellte, hat auf dieser u. a. auf den 6. Januar 1547 als wahrscheinliches Datum hingewiesen[1]) und damit genau das Rechte getroffen, selbst ohne die Akten zu Rat zu ziehen, die erst den exakten Beweis ermöglichen. Denn die Fassung des 10. Kanons, welche Romeus angreift, wurde in der Kommissionssitzung am Abend des 5. Januar 1547 aufgestellt und zwar, wie die Akten ausweisen,[2]) in Abwesenheit des Generals, der sonst diesen Sitzungen beiwohnte. Am nächsten Morgen nun wurde diesem von einigen Teilnehmern der Wortlaut mitgeteilt, allerdings keineswegs ganz richtig, da ein amtlicher Text noch nicht verausgabt worden war. Sofort nun, also am 6. Januar, schrieb er in der obigen Weise an den Kardinal Cervino, der bei den Theologen den Vorsitz führte; das Schreiben hatte auch den Erfolg, dass Cervino in der Kommissionssitzung, die am selben Abend zusammentrat, an erster Stelle den 10. Kanon zur Sprache brachte und eine neue Fassung vorschlug, die nunmehr allgemeine Zustimmung fand und unverändert in das Dekret der Sessio

---

[1]) Unter Bezugnahme auf Massarelli's Aufzeichnungen in den Tagebüchern bei Merkle, *Conc. Trid.* 1, 456 u. 599.

[2]) Bei Theiner, 1, 355 f., der allerdings die Abstimmungen stark abkürzt; das genaue Protokoll im 2. Bd. der Konzilsakten (*Conc. Trid.* 5 Nr. 301).

sexta überging.[1]) Auch der General Fr. Romeus wohnte diesmal der Sitzung bei und beteiligte sich an den Abstimmungen;[2]) das Wort aber führte für ihn, da seine Heiserkeit noch andauerte, der Kardinal Präsident, dessen Ausführungen trotz der Kürze, in welcher sie uns überliefert sind, deutlich an den Brief des Dominikaner-Generals anknüpfen.

Nr. 223 sind zwei Entwürfe zum 7. Kapitel des Dekretes, die J. Hefner ohne ein Wort der Erläuterung abdruckt. Doch gehören dieselben offenbar zur Diskussion der Frage, ob die Gloria Christi neben Gloria Dei und Vita aeterna als Causa finalis der Rechtfertigung anzusprechen sei; sie entsprechen der verneinenden Auffassung des Bischofs von Bosa, Balthasar de Heredia, und dürften in der Deputations-Sitzung vom 8. Januar 1547, von welcher Hefner auf S. 257 spricht, ihre Erledigung gefunden haben.

Das folgende und letzte Stück des Bandes, Nr. 224 (S. 128—134), ist ein Schreiben des Magister sacri palatii an Kardinal Cervino aus Rom, 14. Januar 1547. Der Brief, den der Schreiber inmitten dringender Berufsarbeiten und andauernder Krankheit verfasst hat, richtet sich nachdrücklich gegen jene Theologen, welche für die Certitudo gratiae, die Heilsgewissheit des Einzelnen eingetreten waren. Hefner bezweifelt nun stark das Datum vom 14. Januar 1547; denn „der Magister sacri palatii musste doch wissen, dass die feierliche Sessio bereits am 13. Januar 1547 war. Obiges Schreiben erst am folgenden Tag abzufassen, hatte keinen Zweck, da es ja doch keinen Einfluss mehr auf die Rechtfertigungsdebatten ausüben konnte.“ Aber bei der mühsamen Postverbindung zwischen Rom und Trient, namentlich aber bei dem „continuus languor“ des Magister kann diese Verspätung nicht ins Gewicht fallen. Triftiger und ausschlaggebend scheint der zweite Grund. Bartholomäus Spina, der Magister sacri palatii, um den es sich handelt, soll nämlich nach Quétif-Echard Ende 1546 gestorben sein. Aber dieses Datum ist keineswegs sicher; vielmehr liegen deutliche Belege dafür vor, dass Spina's Tod in der Zeit von Januar bis März 1547 eintrat. Wenn also das Stück mit dem 14. Januar 1547 Original ist, was zwar von Hefner nicht angegeben wird, aber nach der Fundstelle als selbstverständlich gelten kann, so musste sich der Zweifel Hefner's nicht gegen das Datum, sondern gegen den Irrtum bei Quétif-Echard

[1]) Theiner 1, 356 (*Conc. Trid.* 5 Nr. 302).

[2]) Bei Theiner allerdings, der auch hier die Abstimmungen nur in globo gibt, wird dies nicht ersichtlich.

richten. Denn dass hier ein Irrtum vorliegt, dürfte mit Sicherheit auch aus der Ernennung des Nachfolgers Egidius Fuschararus aus Bologna hervorgehen, die Papst Paul III. am 3. April 1547 vollzog und zwar „propter obitum Bartholomaei Spina, eiusdem sacri palatii magistri nuper in Romana curia defuncti.“[1]) Den Todestag Spina's vermissen wir freilich auch hier; aber gewiss ist, dass man ein so wichtiges Amt wie das des Magister sacri palatii nicht 3—4 Monate unbesetzt lies.[2])

Ehses.

---

[1]) *Archiv. Vatic. Arm.* 41 vol. 38 n. 196 f. 342, Minute.

[2]) Der Irrtum über das Todesjahr Spina's ist wahrscheinlich dadurch entstanden, dass in den alten Monographien über das Amt des Magister sac. pal. (Capisuccus 1663; Bremond 1751) der Vorgänger Spina's, Petrus Martyr aus Brescia (1542—1545), zu seinem Nachfolger gemacht, also zwei Inhaber zeitlich umgetauscht wurden. Auch dieser Irrtum wird durch die Originalminuten der Ernennungsbreven (*Arm.* 41 vol. 25 n. 817 und vol. 33 n. 505 bis) beseitigt. Das Nähere gebe ich in *Concil. Trid.* 5, 497 Anm. 1.

Rezensionen und Nachrichten.

Dr. Gisbert Brom. *Archivalia in Italië belangrijk voor de Geschiedenis van Nederland.* Eerste Deel. Rome. Vaticaansch Archief. Eerste Stuk. 'S. Gravenhage 1908. XXX + 464 S.

Im Auftrage der holländischen Regierung hat das Nederlandsch historisch Instituut zu Rom unter der Leitung von Dr. Gisbert Brom die Regestierung sämtlicher Holland betreffenden Archivalien in ganz Italien begonnen und tritt nun mit dem vorliegenden ersten Bande an die Oeffentlichkeit. Dieser umfasst zunächst das ursprüngliche und alte Archivio segreto mit seinen 74 Armarien oder Schränken, sodann das Archiv von Avignon, die Camera Apostolica mit den finanzwirtschaftlichen Materialien und das Archiv der Engelsburg. Für den zweiten Band sind das Archiv der Datarie mit dem Lateran-Register und den Suppliken, das Konsistorial-Archiv, die Staatssekretarie und verschiedene kleinere Bestände bestimmt. Von den vier Teilen dieses ersten Bandes zerfällt der erste, Archivio segreto, in sechs Gruppen, der dritte, Camera Apostolica, in vier, der ganze Band also in 12, von denen jede selbständig in chronologischer Folge durchgeführt ist. Darin liegt eine gewisse Unbequemlichkeit für den Gebrauch des Buches; diese wird jedoch durch die vornehme und sehr übersichtliche Einrichtung und Ausstattung fast vollständig ausgeglichen. In der Abteilung der Breven hätten aber z. B. die Stücke nicht fehlen dürfen, die für den Niederländer Petrus van der Vorst im Jahre 1536 zur Wahrung seiner Ansprüche auf Benefizien in Bonn und Emmerich ausgestellt wurden. Vgl. *Conc. Trident.* 4, 124. Desgleichen das Breve vom 10. September 1536, in welchem Paul III. dem niederdeutschen Kreise im ganzen und den Herzögen von Jülich-Cleve und Geldern im besondern den Nuntius Vorst zur Ankündigung des bevorstehenden Konzils beglaubigte. L. c. Nr. 17. Auch von dem Schreiben Giberti's aus Brüssel vom 30. Mai und 1. Juni 1537,

Nr. 828, sind die betreffenden Abschnitte l. c. Nr. 75 gedruckt. Wir wollen indessen an diesen ersten Band wie an das gesamte Unternehmen durchaus keinen kleinlichen Masstab anlegen, sondern ohne Vorbehalt aussprechen, dass die Publikation ihrem Zweck und Titel ganz vortrefflich entspricht. Ehses.

Arnold Fayen. *Lettres de Jean XXII (1316—1334).* Tome I. 1316—1324 (Analecta Vaticano-Belgica vol. II). Rome, Bruxelles, Paris 1908. LXIX + 755 S.

Auch das belgische Institut, früher unter Leitung von P. Ursmer Berlière O. S. B., jetzt von Professor Gottfried Kurth, pflegt mit fruchtbarem Eifer die Ausbeutung italienischer Archivalien für die belgische Geschichte, zwar einstweilen mit Beschränkung auf die vatikanischen Quellen, dafür aber hier auf viel breiterer und erschöpfenderer Grundlage als die oben vorher besprochene Veröffentlichung des holländischen Institutes, die trotz der mehreren Jahrhunderte, über die sie sich erstreckt, nur 1295 Stücke aufweist, während Fayen es allein für die halbe Regierungszeit Johann's XXII. auf 1630 bringt. Zuweilen, wie z. B. gleich bei Nr. 1 und 2, hätte freilich eine Nummer gespart werden können; doch sind im ganzen die zusammengehörigen Stücke immer mit dem Stichwort: in eundem modum unter das gleiche Regest gebracht. Die Zahl von 1630 lässt demnach auf einen sehr hohen Stand des Kirchenwesens in den damals vier belgischen Bistümern schliessen. Wir wollen dabei mit dem Herausgeber nicht rechten darüber, dass z. B. Nr. 1494 aufgenommen wurde, worin der Erzbischof von Köln ermächtigt wird, von den Kirchen und Klöstern civitatis, diocesis et provinciae Coloniensis ein moderatum subsidium zu erheben, oder Nr. 1343 und 1344, die doch in äusserst mässiger Beziehung zu Belgien stehen. Man wird gern bei derartigen Publikationen einen weiten Spielraum gestatten, namentlich wenn, wie hier, alles Gebotene wertvoll und gut verarbeitet ist. Nicht geringes Lob verdient auch der überaus reiche und exakte Index personarum et locorum, S. 602—753, sowie das Formulaire in der Einleitung (p. XLV—LXIX), welches in 31 Nummern den vollen Wortlaut gleichartiger Verleihungen und Ernennungen gibt, so dass der geübte Leser leicht ein Regest, das z. B. eine Exspektanz oder eine Fakultät betrifft, in die Form der päpstlichen Bulle umkleiden kann. Ehses.

Alfons Müller. *Zur Ueberlieferung der Apologie des Firmicus Maternus.* Tübinger philosophische Dissertation. Tübingen 1908. IX + 94 S.

Eine fleissige, mit grösster Gründlichkeit durchgeführte palaeographische wie kritische Untersuchung des cod. *Vat. Pal. lat.* 165, der einzigen Handschrift der Apologie des Firmicus Maternus: „De errore profanarum religionum." Entdeckt wurde die Schrift in einem cod. Mindensis von Flacius Illyricus und von diesem auch erstmals im Jahre 1562 herausgegeben. Müller führt nun den Nachweis, dass dieser Cod. Mindensis aus dem Besitze des Flacius zunächst in die Bibliothek Ulrich Fugger's nach Augsburg, dann nach Heidelberg, endlich im Jahre 1623 mit der berühmten Heidelberger Bibliothek nach Rom kam und somit ganz derselbe ist mit Pal. lat. 165. Des weiteren glaubt M. dartun zu können, dass auch Minden nicht die ursprüngliche Heimat des Kodex war, dass dieser vielmehr wahrscheinlich aus dem Kloster Montamiata in Toskana hervorgegangen sei und zwar im 10. Jahrhundert. Diese und andere Ergebnisse der Forschung sind auf S. 92 u. 93 deutlich hervorgehoben; doch muss es uns hier genügen, auf den Hauptinhalt des fachmännig durchgearbeiteten Schriftchens aufmerksam gemacht zu haben. Ehses.

Bei der Redaktion zur Besprechung eingegangene Bücher:

Josef Susta, Die römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV. Aktenstücke zur Geschichte des Konzils von Trient. II. Bd. Wien. A. Hölder. 1909.

Heribert Holzapfel, Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens. Freiburg. Herder. 1909.

Josef Hefner, Die Enstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des Reformationszeitalters. Paderborn. Schöningh. 1909.

M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode nach gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt. Freiburg i. B. Herder. 1909.

R. Ancel, O. S. B., La disgrace et le procès des Carafa d'après des documents inédits (1559—1567). Maredsous 1909.

1909. 3, 4.

Römische Quartalschrift

für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte.

Unter Mitwirkung von Fachgenossen herausgegeben von

Dr. Anton de Waal und **Dr. I. P. Kirsch**

Rector des Kollegiums von Campo Santo für Archäologie.

Professor in Freiburg i. d. Schw. für Kirchengeschichte.

Dreiundzwanzigster Jahrgang. — Drittes und viertes Heft.

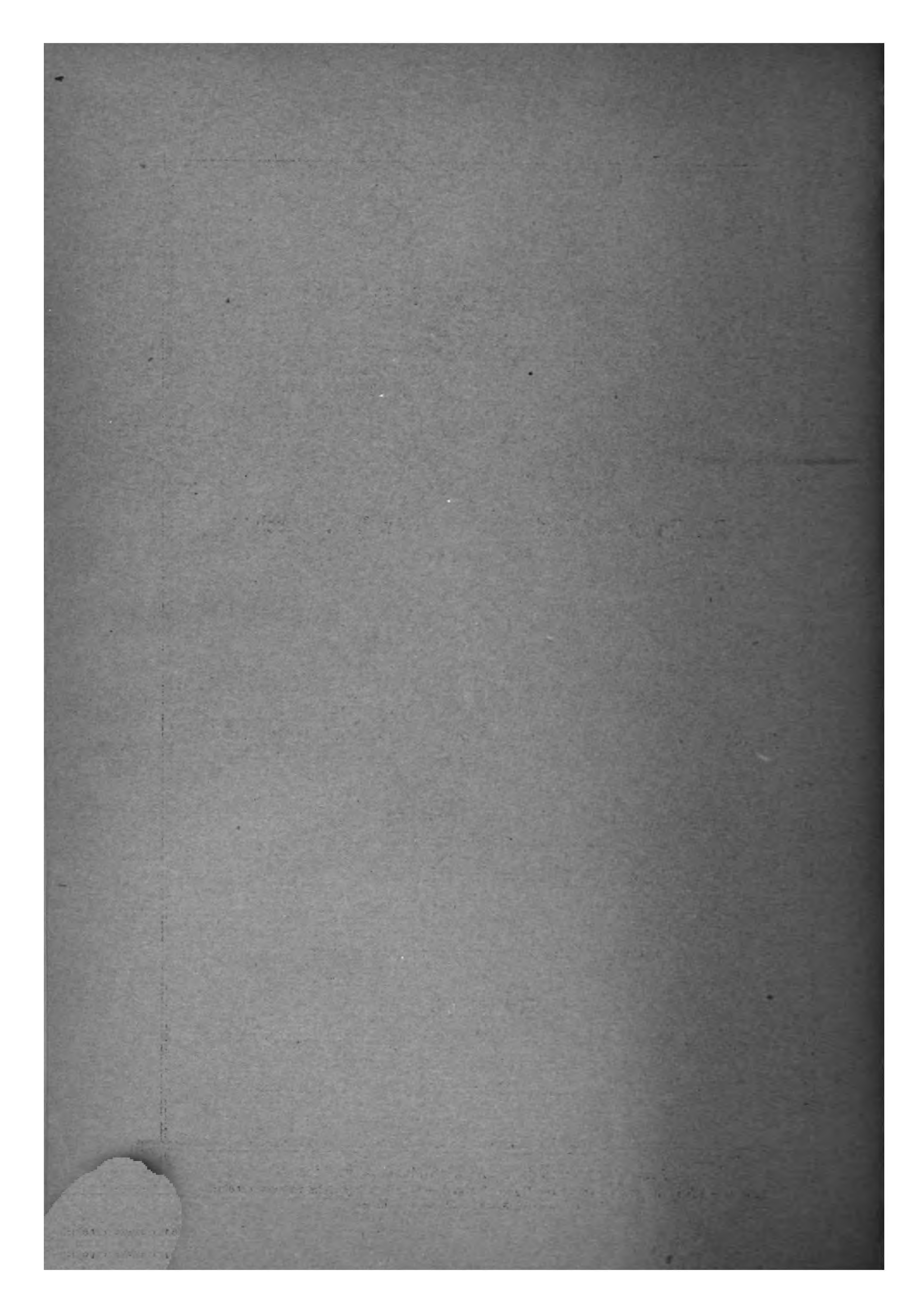
Mit 12 Abbildungen im Text und 1 Tafel.

Eigentum des Kollegiums von Campo Santo.

ROM 1909.

In Kommission der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau und der Buchhandlung Spithöver zu Rom.

Tipografia "Roma" — Deutsche Buchdruckerei — Roma, Via Babuino, 173.



Inhalt des 3. und 4. Heftes.

I. Christliche Altertumskunde.

II. Kirchengeschichte.

Supplementhefte.

1. Dr. August Kneer, *Die Entstehung der konziliaren Theorie.* — Zur Geschichte des Schismas und der kirchenpolitischen Schriftsteller Konrad von Gelnhausen († 1390) und Heinrich von Langenstein († 1397). 1893. 146 Seiten. Preis M. 4.

2. Dr. J. B. Sägmüller, *Ein Traktat des Bischofs von Feltre und Treviso, Teodoro de' Lelli, über das Verhältniss von Primat und Kardinalat.* — Zur Geschichte des Kardinalates. 1893. 190 Seiten. Preis M. 4.50.

3. Dr. A. de Waal, *Die Apostelgruft ad Catacumbas an der Via Appia.* — Eine historisch-archäologische Untersuchung auf Grund der neuesten Ausgrabungen. Mit drei Tafeln. 144 Seiten. 1894. Preis M. 6.

4. Dr. H. Finke, *Die kirchenpolitischen und kirchlichen Verhältnisse zu Ende des Mittelalters nach der Darstellung K. Lamprecht's.* — Eine Kritik seiner „Deutschen Geschichte." 1896. VIII u. 136 Seiten. Preis M. 4. (Vergriffen).

5. Pio Franchi de' Cavalieri. *La passio Ss. Perpetuae et Felicitatis.* — 166 Seiten. Mit zwei Tafeln. 1896. Preis M. 5.

6. Dr. P. Thomas M. Wehofer O. P., *Die Apologie Justins des Philosophen und Märtyrers, in literarhistorischer Beziehung zum erstenmal untersucht.* — Eine Vorstudie zur Kirchen- und Philosophengeschichte des 2. Jahrhunderts. 1897. XVI u. 142 Seiten. Preis M. 4.

7. Dr. Franz Wieland, *Die genetische Entwicklung der sogenannten Ordines minores in den drei ersten Jahrhunderten.* — 1897. XII u. 180 Seiten. Preis M. 4.

8. Pio Franchi de' Cavalieri, *Gli atti dei Ss. Montano, Lucio e compagni.* — Recensione del testo ed introduzione sulle sue relazioni con la Passio s. Perpetuae. 1898. VIII u. 102 Seiten. Preis M. 4.

9. Dr. A. Möhler, *Die griechische, griechisch-römische und altchristlich-lateinische Musik.* Ein Beitrag zur Geschichte des gregorianischen Chorals. Mit 11 Musikstücken. 1899. XXIV u. 88 Seiten. Preis M. 5.

10. Pio Franchi de' Cavalieri, *S. Agnese nella tradizione e nella leggenda.* 1899. VIII u. 96 Seiten. Preis M. 4.

11. Dr. Joseph Zettinger, *Die Berichte über Rompilger aus dem Frankenreiche bis zum Jahre 800.* — 1900. XII u. 112 S. Preis M. 4.

12. Dr. Franz Nagl und Dr. Alois Lang, *Mitteilungen aus dem Archiv des deutschen Nationalhospizes S. Maria dell'Anima in Rom.* — 1900. XXVIII u. 156 Seiten. Preis M. 5.

13. Dr. Al. Meister, *Die Fragmente der Libri VIII Miraculorum des Caesarius von Heisterbach.* — 1901. XLIV u. 222 Seiten. Preis 7 M.

14. Dr. Josef Wittig, *Papst Damasus I. Quellenkritische Studien zu seiner Geschichte und Charakteristik.* 1902. XVI u. 112 S. Preis 4 M.

15. Dr. Josef Wittig, *Die altchristl. Skulpturen im Museum des deutschen Campo Santo in Rom.* — Festgabe zur silbernen Hochzeit des deutschen Kaiserpaares. Grossfolio mit 6 heliogr. Tafeln und 52 Abb. im Text. 1906. VIII u. 135 Seiten. Preis M. 15.

16. P. M. Baumgarten, *Cartularium Vetus Campi Sancti Teutonicorum de Urbe.* — Urkunden zur Geschichte des deutschen Gottesackers bei Sankt Peter in Rom. 1908. XII–136 Seiten. Preis M. 5.


UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 02775 5027



